DEPUIS LES ORIGINES JUSQU'A NOS JOURS

Fondée par Augustin FLICHE & Victor MARTIN
Dirigée far Augustin FUGHE & Eugène JARRY

13

Le mouvement doctrinal

du XIIe au XIVe siècle

par

André FOREST
Professeur à la Faculté des Lettres de Montpellier

F. VAN STEENBERGHEN
Professeur à l'Université de Louvain

M. de GANDILLAC
Professeur à la Sorbonne

BLOUD & GAY

HISTOIRE de L EGLISE

DEPUIS LES ORIGINES JUSQU'A NOS JOURS

FONDÉE PAR AUGUSTIN FLICHE ET VICTOR MARTIN
DIRIGÉE PAR AUGUSTIN FLICHE ET EUGÈNE JARRY

13

Le mouvement doctrinal

du XIe au XIVe siècle

par

André FOREST
Professeur à la Faculté des Lettres de Montpellier

F. VAN STEENBERGHEN
Professeur à VUniversité de Louvain

M. de GANDILLAC
Professeur à la Sorbonne

RLOUD& GAY

1951

; TOktt

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

On trouve une bibliographie étendue, composée en vue de l'étude de la pensée médiévale, dans M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale,* 6e édit., t. I, Louvain, 1934, p. 32-48 (Méthode et organisation des recherches. Sciences auxiliaires. Sources. Travaux. Recueils principaux). Compléments utiles pour la *théologie* médiévale dans M. Grabmann, *Geschichte der katholischen Théologie,* Fribourg-en-Br., 1933, p. 8-14 et 285-322. Voir aussi C. Giacon, *Guide bibliografiche,* II, 3. *Il pensiero cristiano,* Milan, 1943. Bibliographie *Courante* dans la *Revue philosophique de Louvain* (pour la philosophie du moyen âge), les *Ephemerides theologicae lovanienses* (pour la théologie) et la *Revue d'histoire ecclésiastique* (pour le mouvement scientifique et doctrinal sous tous ses aspects) ; comptes rendus analytiques et critiques dans les *Recherches de théologie ancienne et médiévale* (en annexe, *Bulletin de théologie ancienne et médiévale),* dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (bulletins d'histoire de la philosophie médiévale et bulletins d'histoire des doctrines chrétiennes) et dans le *Bulletin thomiste* (pour saint Thomas, son siècle et l'histoire du thomisme).

I. — Sources.

Les principales sources de la pensée médiévale sont les écrits des philosophes et des théologiens de cette période. Une partie considérable de ces écrits est encore inédite. Pour la littérature *manuscrite,* voir les catalogues des bibliothèques de manuscrits et tous les ouvrages qui indiquent les sources manuscrites des auteurs dont ils traitent ; voir aussi les travaux de F. Stegmüller et d'A. Pelzer mentionnés plus loin. Pour les sources *imprimées,* un bon nombre sont publiées dans les grandes collections de textes médiévaux *{Patrologie latine* de Migne, *Beitrage zur Geschichte der Philosophie und Théologie des Mittélalters, Bibliotheca franciscana scholastica medii aevi, Les Philosophes belges,* etc.) ; d'autres paraissent isolément ou dans des recueils plus larges ; on trouvera l'indication des éditions de textes dans les bibliographies de *YHistoire* de M. De Wulf et, pour la période postérieure à cet ouvrage. dans les bibliographies qui seront données au cours du volume.

IL — Travaux.

Voici les principales puhlicati : ss : ¿entes de caractère général, postérieures à la *Bibliographie générale* ce M. De Wulf :

Littérature du moyen âge : J. de Ghellinck, *Littérature latine au moyen âge* (Bibliothèque catholique des sciences religieuses), Paris, 1939, 2 vol. ; *L'essor de la littérature latine au XIIe siède* (Museum Lessianum, sect, histor., 4 et 5), Bruxelles, 1946, 2 vol. ; P. Glorieux, *La littérature quodlibétique,* II (Bibliothèque thomiste, XXI , Paris, 1935 ; F. Stegmüller, *Repertorium commentariorum in Sententias Petri Lombardi,* Wurtzbourg, 1947, 2 vol. ; A. Pelzer, *Répertoires d'incipit pour la littérature latine, philosophique et théologique du moyen âge,* dans *Revue di'histoire ecclésiastique,* 1948, p. 495-512.

Culture médiévale : E. De Bruyxe, *Études d'esthétique médiévale,* Bruges, 1946, 3 vol. ; *L'esthétique du moyen âge* (Essais philosophiques, 3), Louvain, 1947 : M. De Wulf, *Wijsbegeerte en Beschaving in de Midaeleeuwen,* Anvers, 1947.

Universités : H. Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Ages,* nouvelle édit, par F. M. Powicke et A. B. Emden, Oxford, 1936, 3 vol. : M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale,* 6e édit., t. II, 1936, p. 8-19 ; É. Gilson, *La philosophie au moyen âge,* 2e édit., 1944, p. 391-400.

Pensée médiévale : F. Cayré, *Patrologie et histoire de la théologie,* t. II, 3e édit., Paris, 1945, p. 347-706 ; M. Grabmann, *Geschichte der katholischen Théologie,* Fribourg-en-Br., 1933 ; M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale,* 6e édit., Louvain, 1934-36-47, 3 vol. [cet ouvrage sera cité comme suit : De Wulf, *Histoire...,* I] ; B. Romeyer, *La philosophie chrétienne jusqu'à Descartes* (Bibliothèque catholique des sciences religieuses), Paris, 1935, 1936, 1937, 3 vol. ; É. Gilson et Ph. Boehner, *Die Geschichte der christlichen Philosophie,* Paderborn, 1937 ; R. Aigrain, *Histoire de l'apologétique,* dans *Apologétique,* publiée sous la direction de M. Maurice Brillant et de M. l'Abbé M. Nédoncelle, Paris, 1937, p. 971-978 ; E. Bréhier, *La philosophie du moyen âge* (L'évolution de l'humanité, 45), Paris, 1938 ; E. Gilson, *Reason and Revelation in the Middle Ages,* New-York, 1938 ; P. Vignaux, *La pensée au moyen âge* (Collection Armand Colin), Paris, 1938 ; O. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles,* Louvain, 1942-1948-1949, 3 vol. ; F. Sassen, *Geschiedenis der Patristische en Middeleeuwsche Wijsbegeerte,* 3e édit., Nimègue, 1942 ; *De Wijsbegeerte der Middeleeuwen in de Nederlanden,* 2e édit. (Nederlandse Monographieën, 4), Anvers, 1948 ; E. Gilson, *La philosophie au moyen âge des origines patristiques à la fin du XIVe siècle,* 2e édit. (Bibliothèque historique), Paris, 1944 ; G. G. Coulton, *Studies in Medieval Thought* (Discussion Books, 65), Londres, 1945 ; D. J. B. Hawkins, *A Sketch of Mediaeval Philosophy,* Londres, 1946 ; A. C. Mc Giffert, *A History of Christian Thought. II. The West from Tertullian to Erasmus,* New-York, 1948 ; H. Meyer, *Geschichte der abendlandischen Weltanschauung. III. Die Weltanschauung des Mittelalters,* Wurtzbourg, 1948 ; F. Copleston, *A History of Philosophy. II. Mediaeval Philosophy. Augustine to Scotus* (The Bellarmine Series, XII), Londres, 1950.

Mélanges : *Hommage à Monsieur le Professeur Maurice De Wulf,* volume de mélanges extrait de la *Revue néoscolastique de philosophie,* t. XXXVI, Louvain, 1934 ; Ans *der Geisteswelt des Mittelalters. Studien und Texte Martin Grabmann... gewidmet* (Beitrâge zur Geschichte der Philosophie und Théologie des Mittelalters, Supplementband III), Munster-en-Westphalie, 1935, 2 vol. ; *Miscellanea philosophica R. P. Josepho Gredt... oblata* (Studia Anselmiana, VII-VIII), Rome, 1938 ; *Miscellanea historica in honorem Alberti De Meyer* (Univ, de Louvain. Recueil de travaux d'histoire et de philologie, 3e série, 22-23), Louvain, 1946, 2 vol. ; *Mélanges Auguste Pelzer (ibid.,* 26), Louvain, 1947 ; *Studia Mediaevalia in honorem adm. rev. P. Raymundi Josephi Martin,* Bruges, 1948 ; *Studies in Médiéval History, presented to Frederick Maurice Powicke.* Edited by R. W. Hunt, W. A. Pantin, R. W. Southern, Oxford, 1948.

LIVRE PREMIER

DE JEAN SCOT ÊRIGÈNE AU SIÈCLE DES UNIVERSITÉS

CHAPITRE PREMIER

LA SYNTHÈSE DE JEAN SCOT ERIGÈNE[1]

L'histoire du développement de la pensée médiévale doit s'ouvrir par l'analyse d'une doctrine particulièrement riche, vigoureuse et d'une grande audace intellectuelle. Jean Scot domine toutes les constructions spéculatives de son temps. La culture littéraire est encore faible, les œuvres antiques ne sont connues que d'une façon très fragmentaire, les controverses théologiques portent sur des problèmes assez limités. Il faut signaler cependant l'extrême importance que prend dès le haut moyen âge l'étude et le commentaire de l'œuvre du pseudo-Denis. Ces traités proposent une doctrine mystique d'une rare élévation, mais en même temps ils traduisent l'influence de certains des thèmes les plus riches de la pensée antique. L'originalité de la pensée de Jean Scot procède surtout de sa connaissance des écrits dionysiens. Elle représente d'une façon générale un effort très remarquable d'adaptation au christianisme de nombreuses doctrines, surtout néo-platoniciennes, retrouvées d'une façon indirecte. La pensée chrétienne prend chez lui une conscience très nette de cette tâche qui est la sienne dans l'antiquité finissante et à travers tout le moyen âge. A vrai dire Jean Scot restera isolé dans son temps ; son influence est ensuite certaine mais pourtant partielle, indirecte. Sa doctrine ne peut véritablement porter une réponse aux problèmes que se posera

(1) Bibliographie. — C. Albanese, *Il pensiero di Giovanni Erigena,* Messine, 1929 ; P. Baldini *Scoto Erigena e la filosofia religiosa del IXe secolo,* dans *Rivista storica e critica delle scienze teologiche,* 1906, p. 413-31 ; H. Bett, *Johannes Scotus Erigena. A study in mediaeval philosophy,* Cambridge, 1925 : A. Brilliantoff, *L'influence de la théologie orientale sur la théologie occidental dans les oeuvres de Jean Scot Érigène* (en russe , Saint-Pétersbourg. 1898 : G. Brvnhes. *La foi hrétienne et la philosophie au temps de la renaissance careLinrienne.* Parts. 1903 : Dom M. Cappctns. *Jean Scot Erigêne. Sa vie,* am *cwrt, sa pensée,* Lowwn et Paris. 1933 ; Th. Cmristlieb. *Leben und Lehre des Johannes Status Erigena.* Gotta, I860 : H- Dwin, *Zur Geschichie der Mystik. Erigena und der Neoplatonismo* Tüfcingea. 1925 : J. Dræseee. *Zu Johannes Scotus Erigena,* dans *Zeitschrift fur wissenschaftliche Théologie,* t. 1903, p. 563-80 et * 1904, p. 121-130 ; Id., *Zum Neoplatonismus Erigenas,* dans *Zeitschrift fur Kirchengeschichte,* 1912, p. 73-84 ; É. Gilson, *Le sens du rationalisme chrétien,* dans *Études de philosophie médiévale,* Strasbourg, 1923 ; W. Heinrich, *Eriugena und Spinoza,* Cracovie, 1909 ; R. P. Jacqlin, *Le néo-platonisme de Jean Scot,* dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* 1900 ; Id., *Le rationalisme de Jean Scot, ibid.,* 1908 : *L'influence doctrinale de Jean Scot au début du XIIIe siècle, ibid.,* 1910 ; P. Kletter, *Johannes Erigena. Eine Untersuchung über die Enlstehung der mittelalierlichen Geistigkeit,* dans *Beilrâge zur Kulturgeschichte des Mittelaltersund der Renaissance,* Leipzig, 1931 : E. Manéres, *L'Hexameron de Scot.* ; Id., *Les rapports de l'être et du néant chez Jean Scot Erigêne.* Thèses de doctorat ès-lettres, Montpellier, 1944 (inédit) ; J.-A. Moehler, *Johannes Scotus Erigena und seine Irrtümer,* Mayence, 1844 ; E. K. Rand, *Johannes Scotus,* dans *Quellen und Unlersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters,* t. I, 2, Munich, 1916 ; R. Saint-René-Taillandier, *Scot Érigêne et la philosophie scolastique,* Strasbourg, 1843 ; K. Samstag, *Die Dialektik des Johannes Scotus Erigena,* Wertheim, 1930 ; A. Schneider, *Die Erkennlnislehre des Johannes Erigena im Rahmen ihrer metaphysischen und anthropologischen Voraussetzung nach den Quellen dargestélit,* Berlin, 1921-1923 ; M. Techert, *Le platonisme dans le système de Jean Scot Érigêne,* dans *Revue néo-scolastique de philosophie,* 1923 ; P. G. Théry, *L'inauthenticilé du commentaire de la théologie mystique attribué à Jean Scot Érigêne,* dans la *Vie spirituelle,* Supplément, 1923, p. 137-57 ; Id., *Scot Érigêne introducteur de Denys,* dans *The new Scholasticism,* 1923 ; Id., *Scot Érigêne, traducteur de Denys,* dans *Bulletin du Cange,* 1933, p. 185-278 ; Id., *Éludes dionysiennes.* I. *Ililduin traducteur de Denys,* Paris, 1932 et 1937.

la spéculation chrétienne. Elle n'en a pas moins une grande importance. Cette initiative montre d'une façon typique ce qu'est la tâche propre du moyen âge chrétien soucieux d'accomplir une œuvre de synthèse et de transposition. Il convient d'analyser la structure de la pensée de Jean Scot pour comprendre ce que seront le développement et le progrès de la pensée médiévaleL

§ 1. — La connaissance.

'de connAIS!54vct'S Les réflexions d'Érigène sur la connaissance sont l'exPos® général qu'il nous a donné de sa doctrine. L'interprétation de ces pensées est malaisée ; on est souvent tenté de les rapprocher, d'une façon trop hâtive, de plusieurs autres analyses médiévales ou même modernes. Les remarques sur la méthode sont précieuses ; elles permettent de comprendre l'originalité du projet d'Érigène, qui est l'acquisition de la sagesse ; elles font aussi 'apparaître sous de nombreux aspects ce qu'est la doctrine elle-même.

La vérité est le bien suprême de l'esprit ; la sagesse ne peut procéder que de l'amour du bien pour lui-même. Ainsi le mouvement de l'esprit, à la recherche de la sagesse et de la vérité, est l'effort pour atteindre une connaissance supérieure, une *allior lheoria,* une *perfecla contemplatio.* La sagesse, dans son caractère réservé et comme secret, est le terme dernier d'un progrès spéculatif. Les moyens de connaître forment une hiérarchie ; leur distinction laisse subsister une certaine continuité, celle d'une préparation et d'une participation dans le passage de l'inférieur au supérieur. Nous rencontrons chez Érigène une distinction qui restera classique au moyen âge, bien qu'elle soit reprise de façons bien diverses, celle de l'intellect, parfois identifié à l'âme, de la raison et des sens.

La connaissance par l'intellect est entièrement simple et surnaturelle, elle ne consiste pas en un effort de définition. Elle atteint l'excellence divine et non plus seulement ce qui peut la traduire en la limitant[2]. En un sens une telle connaissance reste propre à Dieu. Il est élevé au delà de ce qu'il manifeste de lui-même selon l'ordre naturel. Il faut donc dire à la rigueur qu'aucune connaissance créée ne peut atteindre cette

(1) Jean Scot est connu pendant tout le moyen âge sous ce seul nom de *Johannes Scotus,* Jean l'irlandais, auquel on ajoute par pléonasme, à partir du xvn® siècle, le surnom *d Erigena.* On trouve pour la première fois dans l'édition de Gale (Oxford, 1681) comme titre de l'œuvre : *Joannis Scoti Erigende de divisione naturae.* Il naquit en Irlande dans le premier quart du ixe siècle. H appartint peut-être à la « colonie irlandaise » de Laon. Le premier texte où il est mentionné le montre en 851 à la cour de Charles le Chauve, sans doute comme maître à l'École palatine. A la demande de l'évêque Hincmar de Reims, il écrit \e *De Praedestinatione et* prend parti dans la querelle soulevée autour de la doctrine de Gotscalk (859). Charles le Chauve lui suggère de traduire les œuvres de Denis ; on peut dater la *Versio Dionysii* de 860. Elle est suivie de la traduction de? *Ambigua* de Maxime le Confesseur et du De *Imagine* de Grégoire de Nysse. L'œuvre essentielle de Jean Scot est le *De Divisione naturae* composé vers 866. Les *Expositiones super lerarchiam caelestem* sont composées entre 863 et 870. Les commentaires des autres œuvres de Denis parfois attribué? à Scot sont apocryphes. Il mourut vers 877. Toutes ses œuvres authentiques ou apocryphes ont été reproduites par Migne, *P. L.,* CXX1I.

(2) *De divisione naturae,* IL *Et primus quidem simplex est, et supra ipsius animae naturam, et /literprétalions caret, hoc est cognitione ipsius circa quod movetur, per quem circa Deum incognitum mola, nidio modo ex eorum quae sunt, ipsum propter sui excellentiam cognoscit, secundum quod quid sil, hoc est in nulla essentia seu substantia, vel in aliquo, quod dici vel intelligi valeat, eum reperire potest. (P. L.,* CXXII, 572.)

lumière inaccessible dans laquelle il semble que Dieu se retire. La théophanie demeure]a condition selon laquelle nous pouvons savoir quelque chose de ce qu'e-t Dieu. Il faut reconnaître pourtant que certaines théophanies sont d'une telle élévation qu'elles mènent la contemplation très proche de Dieu, *ul supra omnem creaturam proxima Deo contemplatione inlelliganlur exaltari, ac velul Iheophaniarurn llteophaniae creduntur esse* (1). La nature de cette connaissance la plus haute, et véritablemeni béatifique, nous échappe. Elle nous apparaît cependant comme le terme suprême que nous devons considérer. C'est dans cette perspective que prennent leur sens les étapes de la pensée, le progrès d'une connaissance qui reste toujours une illumination orientée vers une contemplation parfaite.

LÀ RAISON ET L'AUTORITÉ. Érigène s'attachera à définir avec une particulière attention la connaissance rationnelle. Elle est en effet le propre de l'homme. Elle a une signification toujours religieuse et constitue la théologie. Pour en définir la nature et l'objet, Érigène ne pose pas, sous la forme qui deviendra classique bien longtemps après lui, le problème des rapports de la raison et de la foi. Le terme raison ne doit pas être pris dans cette acception ; il ne faut songer à aucun type de connaissance qui ne procéderait pas d'une influence surnaturelle. Il envisage à propos de la connaissance rationnelle une question très différente, celle des rapports de la raison et de l'autorité. Il ne s'agit pas ici à proprement parler des rapports de la raison et de la foi. La raison est en elle-même l'instrument d'une connaissance religieuse ; l'autorité est à la fois celle de l'Écriture et des Pères. Leur accord permet d'éviter l'incertitude du sens propre (2). Elles ne peuvent s'opposer l'une à l'autre parce qu'il est manifeste qu'elles procèdent de la même source de la sagesse divine. Mais il ne faut pas dire que la raison se subordonne à l'autorité ; tout au contraire elle a en elle-même une plus grande dignité. C'est que la raison n'est pas abandonnée à ses seules forces, elle est un mouvement qui nous élève à Dieu saisi dans ses théophanies. Elle est ?outenue par la foi, elle est elle-œêm- une illumination de nature religieuse. La raison est donc antérieure à lautordé en nature, comme celle-ci l'est dans le temps. L'autorité procède elle rarme de la raison. Elle n'est rien d'autre que la vérité confiée à la postérité par les saints Père? et confirmée par eux (3). Elle a la valeur d'un témoignage particulièrement important sans doute, mais qui ne dépasse pas la valeur propre de la raison. Le problème des rapports de la raison et de l'autorité se pose ainsi à l'intérieur d'une conception générale de la connaissance qui reste toujours en elle-même religieuse et surnaturelle.

(1) *De divisione naturae,* V. *(P. L.,* CXXII, 905.)

(2) *Ibid.,* I. *Sacrae siquidem scripturae in omnibus sequenda est auctoritas, quoniam in ea veluli quibusdam suis secretis sedibus veritas possidet... Siquidem de Deo nihil aliud caste pieque viventibus sludioseque veritatem quaerentibus dicendum vel cogitandum, nisi quae in sacra scriptura reperiunlur, neque aliis nisi ipsius significationibus translationibusque utendum his qui de Deo sive quid credant sive disputent... Nihil libentius accipio quam rationem firmissima auctoritate roboratam (P. L.,* CXXII, 509.)

(3) *Ibid. (P. L.,* CXXII, 513.)

LA CONNAISSANCE SENSIBLE

Elle se caractérisé d abord, contrairement aux deux précédentes, par ce qu'elle a de composé. Elle ne saisit pas en elles-mêmes les natures des choses sensibles, elle les retrouve seulement d'après des signes, les phantasmes des réalités extérieures. Une des idées originales d'Érigène est que la connaissance sensible trouve son principe dans le péché. Le monde sensible dans la diversité de ses espèces, et d'une façon particulière chez l'homme la distinction des sexes, n'auraient pas leur raison d'être, si Dieu n'avait prévu la chute originelle. Mais il faut reconnaître que le sensible prend sa signification et sa valeur après le péché ; il n'en est pas seulement une conséquence, mais encore un remède. La faculté qui saisit le sensible est certes bien inférieure à la raison comme aussi à l'attitude religieuse de soumission à l'Écriture. Elle permet pourtant à l'âme de remonter de ce qui est sensible, extérieur à l'intelligible ; elle permet d'une certaine façon le passage du corporel au spirituel, du temporel à l'éternel[1].

La théorie de la connaissance d'Érigène est tout entière une expression de sa philosophie religieuse. Elle prend son sens en fonction de la doctrine de la chute et de la grâce. La connaissance est toujours une purification. Il appartient à un petit nombre d'esprits, délivrés des affections terrestres, de connaître véritablement, c'est-à-dire de saisir les raisons formatrices des choses et ainsi, dans la ligne même de l'exemplarisme, de s'élever à Dieu comme cause. Ils imitent, *pie ac pure philosophanlibus*[2], la science d'Abraham qui a su reconnaître Dieu au spectacle du cours des astres, celle de Moïse guidé par la loi, mieux encore celle des apôtres qui sous la grâce ont été introduits avec le Christ sur la montagne dans la connaissance des choses invisibles par des symboles visibles[3]. La connaissance ne cesse pas, sous ses diverses formes, d'être une illumination. Elle est une révélation de l'essence divine par des théophanies. L'idéal qui nous est proposé est d'atteindre *Vallior contemplatio* qui est celle de l'intellect. La connaissance sensible peut nous y aider ; elle est après la chute, dans son insuffisance même, comme un secours, un complément qui nous est nécessaire. Mais la connaissance qu'Érigène a analysée avec le plus de soin est celle de la raison. L'autorité prend toute sa valeur quand elle est elle-même pénétrée de raison. Tout le mouvement de la pensée consiste donc dans la recherche d'une intelligence plus haute en profitant des ressources diverses de la pensée qui se propose toujours, sous une forme d'abord complexe, puis de plus en plus simple, d'accueillir les manifes-

(1) *De divisione naturae,* IL *Etenim, ut ratio edocet, mundus iste in varias sensibilesque species diversasque partium suarum multiplicitates non erumperet si Deus casum et interitum primi hominis unitatem suae naturae deserentis non praevideret, ut saltem post ruinam suam de spiritualibus ad corporalia, de aeternis ad temporalia, de incorraptilibus ad caduca, de summis ad ima, a spirituali homine in animalem, a simplici natura ad sexuum divisionem, ex angelica dignitate et multiplicatione, ad pecorinam contumeliosamque corruptibilemque, secundum corpus generationem, suum miserabilem interitum tali paena admonitus cognosceret et ad suae dignitatis pristinum statum, paenitendo, superbiamque suam deponendo, divinasque leges, quae transgressus fuerat implendo, redire postularet. (P. L.,* CXXII, 540.)

(2) *Ibid.,* III. (P. *L.,* CXXII, 624.)

(3) *Ibid.,* HI. (P. *L.,* CXXII, 689.)

tâtions par lesquelles Dieu se rend lui-même visible. Nous y parviendrons surtout par la raison qui est elle-même une illumination, *per mentis oculum qui est vera ratio*.*

La doctrine de la connaissance est ainsi l'expression d'une double vérité que nous retrouverons toujours présente dans la pensée d'Érigène. Dieu reste toujours inaccessible, élevé au delà des manifestations qu'il nous donne de lui-même. L'exigence de la pensée reste pourtant celle d'une connaissance élevée qui libère l'âme des ténèbres de l'ignorance et l'établisse dans le lieu de son repos. Érigène nomme cette connaissance contemplation. *theologica theoria, contemplatio theologica.* Il ne faut pas y voir, à proprement parler, comme dans tant d'autres doctrines médiévales, l'idéal d'une connaissance mystique. Elle est de nature rationnelle, au sens original où chez Érigène la raison est elle-même un élan religieux qui suppose la foi et la dépasse. Nous obtenons ainsi la possession pleinement humaine du vrai par le bienfait de l'illumination et l'usage des ressources propres de notre nature.

§ 2. — Dieu et la création.

Le système d'Érigène s'organise autour de la distinction qu'il propose lui-même au début de son œuvre et qui donne son sens au *De divisione naturae.* D'une façon générale, tout ce que l'on peut considérer, du point de vue de l'être comme aussi du non être, constitue ce que nous nommerons nature. Elle sera prise en l'une ou l'autre de ces quatre acceptions : la nature qui crée et n'est pas créée, la nature qui est créée et qui crée, celle qui est créée et ne crée pas, celle qui n'est pas créée et ne crée pas. Il faut donc partir dans notre recherche de la vérité de la considération de Dieu, la nature qui crée et n'est pas créée.

LA THÉOLOGIE NÉGATIVE

La théologie est la partie la plus haute de la sagesse. On peut la diviser en théologie négative ou apophatique et affirmative ou cataphatique. Connaître Dieu c'est d'abord savoir qu'il dépasse toute science. Aucune des catégories, aucun des genres ne peuvent lui être attribués ; cette ignorance que nous avons de lui dépasse toute science. Cette doetzine procède chez Érigène d'un sentiment très vif de la transcendance divine, de son infinité. Tout ce qui est l'objet d'une attribution ne dépasse pas un mode, une mesure, se trouve ainsi limité, enfermé dans les bornes d'une nature. Mais l'infinité de Dieu l'élève au-dessus de toutes ces limites. Pour le nommer, il faudrait dépasser toute essence, tout ce que peuvent atteindre les sens et l'intelligence elle-même. Il y a ainsi chez Érigène, à la suite de Denis, un sens très vif de la fonction de la négation. Le non-être est au-dessus de l'être en ce sens qu'il est la négation de tout ce qu'il y a de limité dans la pensée. La connaissance de Dieu est ainsi la négation d'une négation. Mais l'ignorance où nous sommes alors conduits est la vraie sagesse. Elle seule nous fait atteindre Dieu *qui melius nesciendo scilur.* Érigène

(1) *De divisione naturae,* III. *(P. L.,* CXXII, 624.)

ne cesse de montrer ce que cet idéal a d'élevé ; l'effort de l'esprit trouve sa véritable satisfaction dans ce progrès négatif. *Ac per hoc et in hac specie ignorantiae apertissime pulcherrimeque summa et ineffabilis arridet sapientia*l.

LA THÉOLOGIE POSITIVE

Notre connaissance de Dieu ne se réduit pas à la théologie négative. Dieu se montre à celui qui le cherche, il se laisse trouver par celui qui le désire. La théologie positive ou cataphatique est celle qui nous permet de contempler quelque chose de la nature divine. Elle considère Dieu en tant qu'il est cause et non plus seulement sous l'aspect de la substance. On peut d'une certaine façon signifier Dieu en parlant de la vérité, de la bonté, de l'essence, de la lumière, delà justice. Le propre de la substance est d'être cachée, mais la cause peut se manifester au dehors. Alors que la théologie négative élève Dieu à une hauteur inaccessible et nous laisse comme une sorte d'effroi, la théologie positive nous rassure et nous rappelle que Dieu vient au devant de ceux qui le cherchent.

CARACTÈRE GÉNÉRAL DE LA CONNAISSANCE DE DIEU

Il faut maintenir au terme de tout l'effort de l'esprit les conclusions de la théologie négative. Dieu ne peut être défini, il n'est rien de ce que l'on peut affirmer de lui et se connaît lui-même comme n'étant rien de ce qui peut être pensé, mais il faut bien entendre que ce rien est alors supérieur à tout. Dieu apparaît, dans les théophanies par lesquelles il se révèle, comme cause, mais on ne peut aller au delà et par la considération de la cause parvenir à la connaissance de la substance. L'intelligence aidée de la grâce est la forme la plus haute de la connaissance ; elle saisit Dieu d'une façon immédiate sans aucun progrès discursif, mais elle ne l'atteint encore que dans une théophanie. On remarquera de même que les esprits voient les raisons éternelles en Dieu avant de saisir les choses en elles-mêmes. Mais cette vision n'a pas le privilège de nous faire atteindre le secret même de Dieu. On peut dire, en un sens que nous aurons à préciser, que les théophanies, les manifestations de la nature divine, sont Dieu même. Dieu reste pourtant au-dessus des raisons qui sont en lui. Comme la connaissance intellectuelle la plus haute atteint Dieu dans une théophanie, elle le saisit toujours comme cause plus que comme substance ; elle s'achève dans la docte ignorance, *quae species ignorantiae omnem scientiam superat et intellectum*2.

On remarquera l'expression par laquelle Érigène dit que les manifestations de la nature divine sont en un sens Dieu lui-même. II faut les rapprocher des nombreuses formules où s'exprime l'aspect le plus connu peut-être et le plus audacieux de sa théologie. II semble rapprocher

(1) *De divisione naturae,* II. (P. L.» CXXIL, 590.)

(2) *Ibid.,* I. *Non ergo nos moveat quod diximus quia angeli ei primum in Deo deinde in seipsis inferiores creaturae causas vident. Non enim essentia divina Deus solummodo dicitur sed etiam et modus ille quo se quodammodo intellectuali et rationali creaturae, prout est capacitas uniuscujusque, ostendit, Deus saepe a sacra scriptura vocitatur.* (P. *L.,* CXXII, 446.) Cf. *Ibid. : non solum ipsam essentiam incommutabiliter in seipsa existentem Deum vocari sed etiam ipsas theophanias. [Ibid.,* 448.)

jusqu'à les identifier Dieu ‹ t la nature : *unum Deum omnia in omnibus esse faleril. Ipse siquidem es^enlia tmniiim ëst* Il dit encore que Dieu se réalise, se rend visible et se crée dans sa créature * C'est en ce sens encore qu'à la fin de- e:. s il apparaîtra en toutes choses, il se manifestera à tous comme le Christ dans sa transfiguration «. Toutes ces expressions prennent leur sens dans l'ensemble du système et nous verrons qu'elles ne peuvent s'entendre dans une acception panthéiste. Remarquons simplement ici qu'elles doivent s'accorder avec la théologie qui sous ses deux aspects, négatif et positif, manifeste surtout la transcendance divine. Dieu reste invisible, dépassant toute science. Les causes dans lesquelles tout a été créé restent distinctes de Dieu. Il est lui-même élevé au delà de tout ce qui est, de tout ce que nous connaissons. Voilà ‹ e dont témoignent les paroles mêmes de l'apôtre : *Quis enim intellectum Domini cognovil ? (Rom.,* XI, 34) ou encore : *Paz Christi quae exsupera! òmnem intelledum {Philip.,* IV, 7).

LES CAUSES PRIMORDIALES

Entre la cause première et les créatures, Érigène place la nature qui est elle-même créée et qui crée. Cette théorie constitue dans une grande mesure l'originalité de son système. Elle est très complexe, utilise des éléments nombreux donnés par la tradition dionysienne et indirectement par le néoplatonisme. La pensée conserve cependant une grande unité dans le cadre général d'une métaphysique de la création. L'idée de création est en effet toujours affirmée d'une façon très nette et dans toute sa ligueur. Tout dépend d'une première cause qui domine les causes subordonnées. Dieu est la « cause supercausale », de même qu'il est la « bonté superessentielle ». L'effort d'Érigène sera d'unir les deux notions de participation et de causalité en cherchant le principe suprême de toutes choses dans la bonté. *Divinae siquidem bonitatis proprium esi quae non erant in essentiam vocare* 6.

La nature créée et créatrice reste pourtant elle-même une cause. Elle consiste dans l'ensemble des causes primordiales, intermédiaires entre Dieu et la créature, *medietatem quamdam inter Deum d crtaluram oblinents.* L'idée originale est donc que toutes les choses procèdent «le Dieu par des intermédiaires, *ineffabili mado per convenientes sibi anioersilaiis ordines decurrunt''.* La causalité ainsi envisagée apparaît comme une

(1) *De divisione naturae,* HI. pP. L., CXXII, 675.)

(2) *Ibid. {P. L.,* CXXII, 759.)

(3) *Ibid. Deus in creatura mirabili modo creatur seipsum manijé ians, invisibilis visibilem se faciens.* (P. *L.,* CXXII, 678.)

(4) *Ibid. Deus omnia in omnibus erit et omnis creatura obumbrabitur in Deum videlicet conversa, sicut astra sole oriente. {Ibid.,* 689.)

(5) *Ibid. Perspexi siquidem nec absque sanctorum Patrum autior:tzte ei Aeropagitae Dionysii generalissimam divinarum donationum esse per seipsam bonitatem, -diasque quodammodo praecedere. Causa namque omnium creatrix bonitas, quae Deus est, ad hoc ipsam causam, quae per seipsam bonitas dicitur, primo omnium creavit, ut per eam omnia, quae sunt, in essentias ex non existentibus adduceret. Divinae siquidem bonitatis proprium est quae non erant in essentiam vocare. Universitatis enim conditae in essentiamque adductae divina bonitas et plus quam bonitas, et essentialis et superessentialis causa est.* (P. *L.,* CXXII, 627.)

(6) *Ibid. [P. L.,* CXIII, 653.) *Si enim primordiales causae ideo primordiales appellantur quia primitus ab una creatrice omnium causa creantur et ea quae sub ipsis sunt, creant ; nam primordiales causae et creari et creare praediximus. (P. L.,* CXXII, 547-548.)

(7) *Ibid. [P. L.,* CXXII, 632.) *Ibid.,* II. *Nulla siquidem virtus, sive generalis, sive specialis, in*

participation hiérarchique. Les principes des choses sont ce que l'on peut nommer la bonté, l'essence, la vérité, la vertu, la justice, l'éternité, la paix, toutes les vertus et raisons suivant lesquelles les choses procèdent à partir du plus haut sommet de l'être. En effet, tout ce qui est bon participe à la bonté par soi, tout ce qui est essentiellement participe à l'essence par soi et l'on peut en dire autant de la vie, de la sagesse, de la raison. Il faut considérer un ordre dans ces participations. Le premier don est celui de la bonté ; tout ce qui est bon procède de cette *per se ipsam bonitas* qui est une cause primordiale en ce sens que les choses bonnes ne procèdent pas immédiatement et directement du souverain bien lui-même, mais de cette première participation qui est la bonté par soi. Érigène énonce dans cet ordre les dix premières causes primordiales : bonté, essence, raison, vie, intelligence, sagesse, vertu, béatitude, vérité, éternité. Il ajoute que cette même causalité descendante est, d'une autre façon, celle de la grandeur, de l'amour, de la paix, de l'unité, de la perfection. Il est visible que, s'il affirme un ordre hiérarchique, il ne s'applique pas à le retrouver d'une façon très définie. Il remarque encore que les causes primordiales ne peuvent, pour étendre leur action, exercer que l'influence qui leur est marquée par la volonté du créateur. Elles sont unies dans leur principe, c'est-à-dire dans le Verbe, et leur multiplicité procède de la causalité ordonnée qu'elles exercent sur leurs effets. Ainsi tous les rayons trouvent leur unité dans le centre du cercle d'où pourtant procédera leur distinction.

La doctrine d'Érigène apparaît ainsi avec le caractère typique d'un réalisme de la participation. Elle s'exprime d'une façon classique dans une philosophie des intermédiaires. On peut y retrouver l'esprit lointain du platonisme. Il ne s'agit plus, il est vrai, d'une pluralité irréductible des participations ; elles sont unies et tout est sous la dépendance d'une cause unique. L'effort de réduction tenté par Denis est repris par Érigène. L'originalité de la doctrine est donc que la participation par intermédiaires se subordonne elle-même à l'affirmation de la causalité créatrice. La causalité divine est différente de celle des causes primordiales ; elle seule est véritablement celle de la « bonté superessentielle » ; elle est infinie, alors que l'action qui s'exerce sous sa dépendance est finie et ordonnée. On trouve donc dans le système des tendances distinctes, mais accordées, ou mieux, subordonnées l'une à l'autre. Le réalisme des intermédiaires ne saurait faire oublier la vérité plus haute à laquelle s'attache toute philosophie chrétienne. *Deus igitur praecedit omnia quaecumque se participant et quorum essentia participatio ejus est*[1].

L'EXEMPLARISME Érigène développe sous ses aspects variés la doctrine de l'exemplarisme suivant une logique qui comporte parfois des conséquences inattendues, mais qu'il a le souci d'accorder avec ses principes essentiels. La question qu'il exprime avec le plus de soin est celle de la création et de l'éternité des idées. Érigène en vient

natura rerum invenitur quae a primordialibus causis ineffabili participatione non procedat. (P. *L.*, CXXII, 616, 617.)

(1) *De divisione naturae,* III. (P. *L.,* CXXII, 644.)

à dire que l'éternité des idées a été faite et que leur création est éternelle dans le Verbe divin. Ainsi nous sommes en présence de deux affirmations d'égale importance et qui paraissent contradictoires. Elles doivent être également maintenues. Les idées, et d'abord les causes primordiales, sont éternelles : la génération du Verbe ne précède pas temporellement la production des choses qui sont formées en lui. Mais la création *ex nihilo* n'en reste pas moins affirmée. Une distinction permettra de lever cette ambismïté. Les idées sont éternelles, mais non coéternelles. Dieu les précède comme cause, elles sont le produit de son art ; il est ainsi lui-même au-dessus de cette sagesse en laquelle consistent les idées[1]. Les deux affirmations de l'éternité et de la création doivent être conciliées bien que nous ne puissions arriver à une intuition claire de cet accord [2]. La distinction de l'éternel et du coéternel ne satisfait pas d'ailleurs entièrement la pensée. On peut dire en un sens que les idées sont coéternelles à Dieu, mais en un autre sens elles ne le sont pas. Elles sont coéternelles parce que Dieu n'a jamais été sans les causes primordiales qui sont en lui. Mais les réalités coéternelles devraient s'unir de telle sorte que l'une ne pût être sans l'autre et ce n'est pas la vérité du rapport de Dieu aux idées. On dira en rigueur de terme que les idées ne sont pas coessentielles à Dieu. Ainsi la doctrine de l'exemplarisme dans ce qu'elle a de plus typique ne menace d'aucune façon la vérité de la création, mais au contraire exprime son exigence la plus rigoureuse [3].

RAPPORT DES VOLONTÉS

Érigène développe avec une logique rigoureuse les conséquences de sa doctrine exemplariste. Elles présentent une apparence de panthéisme, mais on remarquera qu'elles procèdent de principes qui véritablement l'excluent. La doctrine des idées et des causes primordiales suppose la transcendance de la volonté divine. Elles ne sont pas seulement les formes, les raisons éternelles et immuables suivant lesquelles le monde est créé et dirigé. Érigène adopte la conception dionysiemu' des idées, assez différente, par certains aspects, de celle de saint Augustin.

(1) *De divisione nattae.* IL *Hû* àayue rfwwihu CMtfârftratû *qæû* tua r Ûk u tarrfu *ouï nimium contentiosus* non *eoaadal* «aMM «mt *ex De» eaatt et etÊtnæ siândose et feci** ? *P. L-,* CXXII, 666). — *Ibid.* : *Credamus itaque et,* puntai 4taar *useuti»aâe,* ntaMTORnu *visibilia et invisibili/!, (¡eterna el internporalia illudque aeternum et tempus, et loca, et spatia, et omnia, quae dicuntur secundum substantiam et accidens, generaliterque dicendum quaecumque universitas totius creaturae continet, in Verbo Dei unigenito et aeterna simul et facta esse et neque aeternitatem in eis praecedere, jacturam neque facturam aeternitatem. Siquidem eorum aeternitas condita est et conditio aeterna in dispensatione Verbi. (P. L.,* CXXII, 669.)

(2) *Ibid.,* III. *Modum namque conditionis rerum in Verbo nulla creatura rationalis seu intellectualis potest cognoscere, soli siquidem gnoslicae virtuti palet. (P. L.,* CXXII, 670.

(3) *Ibid.,* II. *Non omnino coaeterna sunt. Nam Filium coaeternum esse omnino credimus ea vero quae facit Pater in Verbo coaeterna esse Filio dicimus, non autem oi mino coaeterna ; coaeterna quidem quia numquam fuit Filius sine primordialibus causis in se factis. Quae tamen causae non omnino ei in quo factae sunt coaeternae sunt, non enim factori facta coaeterna esse possunt : praecedit enim factor ea quae facit. Nam quae omnino coaeterna sunt, ita sibi invicem coadunantur, ut nullum sine altero possit manere, quia coessentialia sunt. Factor autem et facium, quoniam coessentialia non sunt, non coguntur esse coaeterna, coguntur autem semper esse relativa et simul esse, quia factor sine facto non est factor et factum sine factore non est facium. Hinc conficitur quod ideo primordiales rerum causas Deo coaeternas esse dicimus quia semper in Deo sine ullo temporali principio subsistunt, non omnino tamen Deo esse coaeternas quia non a seipsis, sed a suo creatore incipiunt esse. Ipse vero creator nullo modo incipit esse. Solus enim ipse est vera aeternitas omni principio omnique fine carens, quia est principium omnium et finis. (P. L.,* CXXII, 561.)

Les idées sont moins des modèles que des volontés. Elles sont, peut-on dire, les prédestinations par lesquelles la prudence divine a réalisé d'une façon immuable tout ce qui est et doit être. C'est pourquoi elles apparaissent comme des principes de toutes choses ; rien ne subsiste que par leur participation L

Ainsi l'exemplarisme conduit à poser le problème particulièrement délicat du rapport des volontés et de l'essence. Si l'on admet que l'acte éternel s'identifie à l'essence éternelle, on ne peut en quelque sorte séparer la volonté de Dieu de ce qu'il est, la considérer comme une créature. Il faut donc reconnaître l'identité entre Dieu et ses volontés, c'est-à-dire tout ce qu'il fait, *necessario fatebor et Deum, et voluntates suas, el omnia, quae fecit, unum et idipsum esse* 2. Dieu est l'auteur de ses volontés, mais c'est parce qu'il n'y a rien en lui qui ne soit lui-même qu'elles lui sont coessentielles. Il faudrait donc en conclure que Dieu se fait lui-même en toutes choses en réalisant son vouloir 3 et aboutir à ces propositions célèbres où semble s'exprimer l'esprit d'une philosophie de la pure identité : *Deus itaque omnia est el omnia Deus,* et plus nettement encore : *ipse siquidem essentia omnium est.* Ces propositions paraissent scandaleuses ; il faut les admettre cependant si l'on veut maintenir d'une façon rigoureuse l'idée de la simplicité divine à laquelle rien ne peut être extérieur. Il faut dire dès lors que Dieu se crée et se manifeste en elles, que d'invisible il devient visible, de surnaturel et suressentiel il s'engage dans la nature et dans l'essence, il prend une forme, *et omnia creans in omnibus creatus, el factor omnium factus in omnibus et aeternus coepit esse el immobilis movetur in omnia el fit in omnibus omnia* *

Cette doctrine, dans ce qu'elle a d'apparemment paradoxal, ne fait qu'exprimer un sentiment particulièrement vif de la transcendance divine. C'est pourquoi les conséquences, selon Érigènc, n'en peuvent être écartées, quelle que soit leur apparente opposition à leurs principes. La vérité des choses, dans leurs idées, n'est rien d'autre que le système des volontés divines, mais, pour maintenir la souveraineté divine, il faut admettre que celles-ci s'identifient à l'essence. Nous trouvons donc dans ces pensées l'expression, sans doute bien maladroite, mais pourtant typique, de la tradition chrétienne suivant laquelle rien n'est en Dieu comme une sorte de matière intelligible plus ou moins nettement distinguée de ce qu'il est dans sa transcendance *

(1) *De divisione naturae,* II. *(P. L.,* CXXII, 616.)

(2) *Ibid.,* 111. *(P. L.,* CXXII, 674.)

(3) *Ibid. Et his omnibus incomparabiliter altius et mirabilius mihi videtur quod sancti Dionysii Areopagitae auctoritate utens asseris ipsum videlicet Deum et omnium factorem esse et in omnibus factum, hoc enim adhuc inauditum et incognitum, non solum mihi, sed et multis ac paene omnibus. JXam si sic est, quis non confeslim erumpat in hanc vocem et proclamet, Deus itaque omnia est et omnia Deus ! (P. L.,* CXXII, 650.)

(4) *Ibid. Proinde non duo a seipsis distantia debemus intelligere Deum et creaturam sed unum et idipsum. Nam et creatura in Deo est subsistens et Deus in creatura mirabili et ineffabili modo creatur seipsum manifestans, invisibilis visibilem se faciens, et incomprehensibilis comprehensibilem et occultus apertum, et incognitus cognitum, et forma et specie carens formosum ac speciosum, et simplex compositum et accidentibus liber accidentibus subjectum, et infinitus finitum et incircumscriptus circumscriptum, et supertemporalis temporalem, et superlocalis localem, et omnia creans in omnibus creatum, et factor omnium factus in omnibus, et aeternus coepit esse, et immobilis movetur in omnia et fit in omnibus omnia. (P. L.,* CXXII, 678.)

(5) *Ibid. Deus igitur seipsum fecit si non extra ejus naturam suae voluntates sunt. (P. L.,* CXXII,.

LES THÉOPHANIES

Au sens que nous venons de préciser, on peut dire que Dieu se crée lui-même, il se manifeste, il commence à apparaître dans ses effets. La procession divine apparaît donc en elle-même comme une théophanie, une manifestation de Dieu dans l'être même, comme elle l'est, en un autre sens, dans la connaissance. Dieu sort en quelque sorte de l'enceinte cachée de sa propre nature. Alors qu'il est infini et superessentiel, incapable d'être saisi par aucune intelligence créée, descendant dans les principes des choses comme dans une création de soi, il commence à être en autre chose que lui-même 1. A proprement parler, la théophanie paraît être la raison d'être de la création. Les choses sont faites de rien pour que l'amplitude de la divine bonté soit manifestée et reçoive ainsi la louange qui lui est due 2.

Dieu est en lui-même incompréhensible ; les termes négatifs lui conviennent plus que les termes positifs. Mais si les esprits ne peuvent l'atteindre dans sa transcendance, ils le connaissent dans ses manifestations 3. Quand la nature divine est affirmée dans son excellence, dans ce qu'elle a d'incompréhensible, elle mérite d'être appelée néant, mais, quand elle commence à se manifester dans ses théophanies, elle paraît procéder du néant à l'être et, comme elle est ainsi connue dans chaque essence, les créatures visibles et invisibles peuvent être dites théophanies ou apparitions divines 4. Nous retrouvons ainsi le double aspect de la vérité que veut traduire Érigène. Il en donne à chaque moment l'expression la plus tranchée sans vouloir exclure aucun des deux aspects, en les considérant au contraire comme l'expression inverse de la même vérité religieuse. Dieu reste toujours au-dessus de ses théophanies et pourtant on peut dire, en un sens, qu'elles sont Dieu même. Il est toujours au-dessus de ses œuvres, mais il se rend lui-même visible, il se crée en quelque manière, puisque les volontés par lesquelles il se manifeste ne sont rien d'autre que lui-même. C'est pourquoi on peut entendre par essence divine

6744 — S «iàta >■ *aâfta ¡tal tñl ¡adar d jadan.* *P. I~,* CXXII, 676.) — *De* Btfl&UTW. IV *El* «K «MmAbW €TfBF jf *S¿í* «MR&A ¡M MBufau. *P. L.,* CXX1I. 684. âaaia Abb «tf aa^e bbbbb « âa bsbAbb «ri *ipaa aâjaidaaa aaaaa^âa* bbmsbr Btf, qw *vere solus aL et* >> âa bbbeSbb ârito bbl otow «bbm toflriri ** rfrtoriif. *P. L.,* CXXII, 759.) — *Ibid.,* Y. Lbumm» —**fri** ≻ atol bbbbbu ú b b b. <ÿuad *siaad* b*bub *suni nisi torum in divino anitra srieatLs* *P. L—* CXXII. 925^

(1) De *dttjoame tastane.* ED- *Dñade ă pñmdUEbesa* **rnw** ftorie *medietatem quamdam inter Deum et* oaaflBRBB aMnato. ă **at** initr flfaaa *àstffabilaa wperesientialitatcin, super omnem intellectum et anaifed^aa aaAsÊanaalsler* **Mterut,** *puris animis conspicuam, descendens in effectibus ipsarum fil at mtnfiadbt im tissaphaniis suis aperitur.* *P. L.,* CXXII, 683). — *Ibid. (Divina naturai creatur enim ¿* in *f^msrdiaiibus causis, ac per hoc seipsam creat, hoc est in suis theophaniis incipit apparere,* ***a*** grniii *nimis naturae suae finibus volens emergere, in quibus et sibi ipsi incognita, hoc est* la .» « *c^**gmsscit** quia infinita est el supernaturalis, et superessenlialis et super omne quod potosí irdA—r. e·' asm potest, descendens vero in principiis rerum, acveluti seipsam creans in aliquo inchoat ss»<* *P. D.* CXXII, 689.)

(2) *Ibid.,* II. *(P. L.,* CXXII, 952.)

(3) Les theophames les créatures elles-memes qui sont des manifestations de Dieu dans leur être physique ou, d une autre façon, les manifestations des raisons éternelles et des causes primordiales dans les esprits.

Ibid., I. *At si causa omnium ab omnibus quae ab ea creata sunt remota est, absque ulla dubitatione rationes omnium rerum quae aeternaliter et incommutabililer in ea sunt, ab omnibus quorum rationes sunt penitus remotae sunt. In angelicis intellectibus earum rationum theophanias quasdam esse, hoc est comprehensibiles intellectuali naturae quasdam divinas apparitiones, non autem ipsas rationes, id est principalia exempla quisquis dixerit non, ut arbitror, a veritale errabit (P. L„* CXXII, 446.)

(4) *Ibid. (P. L.,* CXXII, 681.)

non seulement Dieu en soi, mais encore le mode par lequel il se rend manifeste aux créatures intellectuelles[1].

LA NATURE HUMAINE

Le livre IV du *De divisione naturae* est un long commentaire de l'œuvre des six jours. L'inspiration augustinienne en est très sensible, et l'on pourrait à chaque moment comparer ces textes et ceux du *De Genesi ad litteram*. C'est une interprétation qu'Érigène nomme physique par opposition à celle qui serait morale. La distinction des six jours est celle des contemplations dans lesquelles on peut saisir cette œuvre divine. On pourrait en dégager des idées importantes sur la nature des choses ; il convient de s'arrêter à celles qui nous sont présentées sur l'âme humaine.

La dignité la plus haute de l'homme consiste en ce qu'il est l'image de Dieu. Avant le péché l'âme humaine était tout entière image. L'animalité est en l'homme une conséquence du péché, en ce sens que les mouvements de notre nature cessent d'être spirituels et deviennent semblables à ceux des autres animaux. Ce qui dans l'animalité est nature devient ainsi en nous perversité, par le choix d'une volonté mauvaise qui fait abandonner la beauté de l'image divine[2]. Sans doute par sa nature l'homme appartient au genre des animaux, mais d'une façon plus noble, plus élevée. En particulier, il faut reconnaître que sans le péché il n'y aurait eu aucune distinction des sexes, et celle-ci doit disparaître à la résurrection. La génération humaine aurait été semblable à celle des anges dont la multiplicité est réalisée d'une façon immédiate[3]. L'Écriture suggère elle-même ces vues en nous disant qu'Ève a été créée pendant le sommeil d'Adam, qu'il faut interpréter comme l'oubli de la vie rationnelle. La division de la nature de l'homme vient en définitive de ce qu'il n'a pas su rester dans la contemplation de la vérité divine[4]. C'est en ce sens spirituel qu'il faut toujours interpréter le récit de la *Genèse*. Ainsi le Paradis terrestre n'est pas un lieu où l'on trouverait des arbres, des sources ; il désigne la beauté de l'image divine qui a été abandonnée. L'Écriture est un guide dans la connaissance de l'homme, mais il faut savoir s'élever au delà de tout ce qui n'est que littéral, *quod vera deridet ratio*[5].

(1) *De divisione naturae,* I. *Non enim essentia divina solummodo dicitur sed etiam modus ille quo se quodammodo intellectuali et rationali creaturae, prout est capacitas uniuscujusque ostendit, Deus saepe a sacra scriptura vocatur. Qui modus a Graecis theophania, hoc est Dei apparitio solui appellari. (P. L.,* CXXII, 446.)

(2) *Ibid.,* IV (P. *L.,* CXXII, 762.)

(3) *Ibid. Nam si homo non peccaret in tam profundam sui ignorantiam profecto non caderet, sicut neque ignominiosam generationem ex duplici sexu ad similitudinem irrationabilium animalium non pateretur, ut Graeci sapientissimi certissimis rationibus affirmant. (P. L.,* CXXII, 777.) — *Ibid. Et si homo non peccaret, in geminum sexum simplicitatis suae divisionem non pateretur. Quae divisio omnino divinae naturae imaginis et similitudinis expers est et nullo modo esset si homo non peccaret, sicut nullo modo erit post restaurationem naturae in pristinum statum qui post catholicam resurrectionem cunctorum hominum manifestabitur. Quapropter si homo non peccaret nullus utriusque sexus copula nec ullo semine nasceretur. Sed quemadmodum angelica essentia dum sit una in infinitas myriades, nullis temporum morulis interjectis, simul et semel multiplicata est, ita humana natura si mandatum vellet servare et servaret, in praecognitum soli conditori numerum simul et semel erumperet. (P. L.,* CXXII, 799.)

(4) *Ibid. (P. L.,* CXXII, 867.)

(5) *Ibid. Non enim credibile est de Apostolo aestimare in alium paradisum raptum fuisse nisi in ipsum in quo primus homo ad imaginem Dei factus est et de quo merito inobedientiae detrusus. Unum namque paradisum divina narrat historia, et unum hominem in ipso creatum, in quo videlicet hominem et mulier intelligitur esse, si verba sanctorum Patrum sequenda sunt. Naturae siquidem*

'r0IT^ Dans ce commentaire de la *Genèse,* Érigène expose sous une forme précise et étendue une thèse à laquelle il attache une grande importance, celle de la création de toutes choses en l'homme1. Cette affirmation qui pourrait paraître fortuite ou même paradoxale joue en réalité un très grand rôle dans le système. Elle permet de caractériser ce qu'il y a en lui, en un sens, d'idéalisme. Il ne faut pas admettre, à la lettre, que la création de toutes choses n'est que celle de l'homme lui-même. Nous sommes en présence d'une thèse plus subtile et qui prend, semble-t-il, son sens grâce à deux affirmations essentielles, l'idéalité de la substance et de l'idée, la création des idées dans l'esprit de l'homme.

La notion de toutes choses dans la divine sagesse est la substance de toutes choses, à la lettre elle est toute chose. Cette affirmation est rattachée parfois à saint Augustin, parfois à Denis 2. La connaissance des choses est leur vraie et immuable substance ; dans la sagesse divine elles sont plus vraies qu'en elles-mêmes. C'est là où elles offrent le plus de prise à la connaissance qu'il faut juger qu'est leur existence vraie 8. C'est une thèse qui se rattache sans doute à la tradition augustinienne, mais qui présente une forme toute nouvelle dans la métaphysique érigénienne. Elle implique une doctrine très élaborée de l'existence, la reconnaissance décidée d'une priorité de l'essence sur l'existence. L'existence n'ajoute pas un caractère plus défini, achevé, à ce qu'est la chose ; celle-ci est substantiellement ce qu'est sa notion dans la sagesse divine. On peut considérer la chose dans deux états différents, dans l'existence et dans la pensée, mais il faut reconnaître qu'elle a la même nature et véritablement la même substance.

Érigène ne considère pas seulement les idées des choses en Dieu, il les envisage aussi dans l'esprit de l'homme. C'est ce qui lui permet de dire que si les idées sont les substances elles-mêmes, tout a été créé dans l'esprit de l'homme, puisque les idées sont en lui *. Cette connaissance est dans ¿'esprit de l'homme en tant qu'il est lui-même uni au Verbe divin ; l'expérien« s-ssibie ne peut être l'origine véritable des idées. Cette doctrine suppos- i'innasme ; tout est dans l'esprit de l'homme, bien que d'une façoa v-_rta»e£e. odter et *t* 'est par une conséquence de la chute

faflMMr *air aat oaÊdRaÊto* « Chamb ««calar w5ç, *aaa/Oar tsuut qui feminino genere -:; ofaâasâaar, quaaaaaa* caprifica «■qaacfli» *Ctaiati at ErHeñae futura copula praefigurata est. {P. L-.* CXXIL

. •' dfiràfiaar aaBwL IV. Tcfev *tala aaaaAn atauMlis in ipso conditus est... Quoniam in ipso omnem creataraaa oauaii* mw. *P. L-,* CXXII, 764.)

(2) *IM. Bìac* Tìa rifinì - i . . . .Mt *in Eiemero suo. « Aliter, inquit, sub ipso sunt ea quae per ipsuaa fatta aaat. aBter ia ifao aunt ea quae ipseest.» Siquidem intellectus omnium in divina sapientia auiataatia eat aaaaàaaa, ñauan omnia... {P. L.,* CXXII, 770). — *Ibid.,* IL *Intellectus enim rerun veraciter ipaaa rea aaat, d&ceate sancto Dionysio : « Cognitio eorum quae sunt ea quae sunt est. »* (P. *L.*. CXXII. 535.

(3) *Ibid. Ubi er.i* -. *ognitionem suam patiuntur, ibi verius esistere judicandae sunt. (P. L.,* CXXII. dire de la connaissance du Christ : *Vere essentia et inconcussa est. {Ibid..* 779.)

(4) *Ibid. Quid er-* mirurn si rerum notio quam mens humana possidet, *dum in ea creata est, ipsarum rerum. riorum notio est substantia intelligatur, ad similitudinem videlicet mentis divinae, in qua nu4i. universitatis conditae, ipsius universitatis incommunicabilis substantia est. {P. L.,* CXXII, 769. — *Ibid. Porro si res ipsae in notionibus suis verius quam in seipsis subsistunt, notitiae autem earum homini naturaliter insunt, in homine igitur universaliter creatae sunt. (P. L..* CXXII, 774.'

que l'homme ne possède pas en acte tout ce qui se trouve ainsi en luiL Avec toutes les formes de l'idéalisme, Érigène prend, pour illustrer sa pensée, l'exemple des figures mathématiques qui sont plus vraies dans l'esprit que dans la réalité sensible. Le vrai triangle n'est pas celui qui est visible, c'est celui qui dans l'esprit est la cause de la construction, non celui de l'imagination et des sens, mais celui de la science, *qui in ipsa disciplina uniformiter permanet*[2]. Ainsi la thèse que nous avons affirmée pour la connaissance divine devient vraie pour l'homme et l'on peut dire d'une façon générale que la connaissance est la substance vraie et immuable de ce qui est connu [3]. De même que la notion de toutes choses, par laquelle elles sont faites, est leur essence, de même la connaissance, elle-même créée dans l'esprit humain, mais en continuité avec cette première notion, est véritablement substantielle.

La question posée par Érigène est alors de savoir comment on peut dire que toutes choses ont été créées en l'homme, s'il est lui-même créé après tout le reste, comme l'affirme le texte de la *Genèse*. A cette objection il répond que ce qui comprend est antérieur en dignité à ce qui est compris. La connaissance garde donc sa priorité et par elle l'esprit atteint le plan où toutes les choses non seulement sont vraies, mais encore possèdent l'être substantiel que leur existence contingente ne fait que traduire sous un autre mode. Il faut remarquer enfin qu'il s'agit, dans de nombreux textes, de la connaissance dans l'esprit créé en général, chez l'ange et chez l'homme. C'est que la société de la nature humaine et de la nature angélique est si grande que, si l'homme n'avait pas péché, on aurait pu dire qu'ils sont une seule nature spirituelle [4].

La thèse de la création de tout en l'homme n'est donc pas une simple affiimation épisodique et sans portée dans le commentaire de la *Genèse*. Elle traduit une conception générale de la connaissance et de l'être. On peut ; ffiimer à la rigueur leur identité en Dieu, puisque l'être des idées constituera l'être même des substances. Puisque la substance des choses est leur idée éternelle, on peut dire encore qu'elles ont été créées dans l'esprit hr main. On pourrait ainsi trouver à la doctrine d'Érigène un accent idéaliste. Elle traduit d'une façon plus typique encore une des directions de l'ontologie médiévale, celle que l'on pourrait nommer essentialisme. La considération de l'existence n'ajoute rien de définitif et d'irréductiblement autre à ce que l'on peut tirer de la seule essence ou de la notion. On saisira par rapport à ces vues l'originalité d'une philosophie de l'existence dans le développement postérieur de la pensée médiévale. Cette

il) *De divisione naturae,* IV *Quorum omnium vera cognitio humanae naturae insita est, quamvis adhuc inesse ei lateat seipsam, donec ad pristinam integritatem restituatur, in qua magnitudinem et pulchritudinem imaginis in se conditae purissime intellectura est, et nihil eam latebit ex his quae in se condita sunt, divino lumine ambita, et in Deum conversa, in quo omnia perspicue contemplabitur. {P. L.,* CXXII, 769.)

(2) *Ibid. {P. L.,* CXXII, 774.)

(3) *Ibid. Ut enim sapientia creatrix, quod est Verbum Dei, omnia, quae in ea facta sunt, priusquam fierent vidit, ipsaque visio eorum, quae priusquam fierent, visa sunt, vera et incommutabilis aetemaque essentia est, ita creata sapientia, quae est humana natura, omnia quae in se facta sunt priusquam fierent cognovit, ipsaque cognitio eorum quae priusquam fierent cognita sunt, vera essentia et inconcussa est. (P. L.,* CXXII, 778-9.)

(4) *Ibid. (P. L.,* CXXII, 780.)

doctrine traduit encore la dignité de l'esprit humain ou, d'une façon plus générale, de l'esprit ». Il est élevé au-dessus de toutes les natures créées et c'est ce que signifie la création de tout en lui. Il est bien remarquable que dans l'exaltation même de l'esprit, Érigène retrouve le thème classique de la louange de Dieu. La thèse de la création de tout en l'homme traduit ainsi elle-même l'inspiration de la philosophie chrétienne. *Magna laus est ac vera humanae naturae, immo etiam illius qui sic eam creare coluit*.*

§ 3. — Le retour à Dieu.

'tSÔVï2Vo^vvÉnszov4770' Érigène doit au néo-platonisme, qui inspire Pour Pessent'e* sa doctrine, l'idée d'une progression, d'un retour vers la plénitude de l'être. Ces vues seront présentes dans toute la philosophie chrétienne et s'organiseront dans une doctrine du retour à Dieu. Chez Érigène elles prennent une signification métaphysique très originale. On ne peut considérer à part la constitution des choses et le retour à Dieu. Toute l'ontologie est fondée sur la distinction en chaque créature de la substitution, de la formation et de la conversion par lesquelles s'expriment la structure et le progrès de l'être. La théologie doit, sous bien des aspects, s'interpréter elle-même en fonction de cette doctrine métaphysique. La distinction de la nature et de la grâce trouve son fondement dans cette vérité métaphysique du retour en général.

Érigène nous présente toujours une conception dynamique de l'être et l'on pourrait dire que chez lui, comme dans plusieurs doctrines modernes, l'intuition profonde de l'être est celle de l'action. Les substances ne sont que des mouvements et l'on peut définir l'âme humaine, dans ce qui lui est véritablement essentiel, *motus circa Deum*. Tout est tendu v. rs .ne forme plus haute de l'être ; c'est ce qu'exprime la distinction, **empruntre à - ut Augustin, de substitution et de formation. La création miste en ce doable mouvement : la nature qu'acquiert le substitué est en-we inachevée, à parfaire : la senése métaphysique de l'être est une formati n qui se ssra/u-ie à s-_bst.utuioa primitive. La conversion se trouve eutre ĕe deux termes ; c'est le mouvement par** lequel l'être se tourne vers teri^ie.® naute. L œuvre à laquelle Dieu ne cesse de **travailler daus le monde est** celle des formations ; nous avons à y **correspondre par šota conversion.** A l'aide de ces principes, Érigène explique · : — Et le pêché et la mort. Le péché ne saurait être qu'une complaisance **dans une** formation déjà acquise ; ainsi l'esprit qui pèche est « un esprit qui ne se retourne pas », *spiritus non rediens* ; ce qu'il y a de déréglé dans la volonté n'est rien d'autre qu'un arrêt. De là vient aussi d'une autre façon une conception profonde de la mort comme abandon d'une formation inférieure pour une formation plus haute.

(1) *De divisione naturae,* IV. *Quinimo in hoc maxime humanae essentiae super omnia quae sunt manifestissime dignitas aperitur. [P. L.,* CXXII, 782.)
(2) *Ibid. (P. L.,* CXXII, 778.)

« DATUM ET DONUM »

On peut encore exprimer d'une autre façon la distinction essentielle dans la constitution de l'être. La première substitution est celle du *datum* à laquelle viendra s'ajouter le *donum,* conformément à la parole de l'apôtre : *Omne datum optimum ei omne donum perfectum desursum est descendens a Patre luminum. {Jacob.,* I, 17.) A l'esse vient se surajouter le *bene esse ;* toutes les choses qui sont bonnes dans leur première substitution sont ornées de dons pour que cette bonté apparaisse d'une façon plus manifeste. Ils sont attribués particulièrement aux natures spirituelles, mais, en un sens plus général, on peut dire qu'aucune créature n'en est privée. Le *datum* appartient à la nature et le *donum* à la grâce ; cependant par ce qu'elle a de bonté chaque créature participe à la grâce au sens général du mot. *Ut enim omnia participant bonitatem, ita participant et gratiam* L

Mais le plus souvent le terme *datum* désigne la grâce au sens strict. La distinction de la nature et de la grâce est alors exprimée avec la plus grande netteté. Il est vrai que tout procède également de Dieu. L'Écriture rapporte cependant le *datum* à la nature et le *donum* d'une façon particulière à Dieu seul. Il n'est pas contenu dans les limites de la nature, mais « superessentiel » ; il est aussi réservé aux mouvements libres de la volonté spirituelle et permet l'union à Dieu 2. Les perfections de ces deux ordres doivent être prises d'une façon corrélative. Elles sont faites l'une pour l'autre et il faut reconnaître qu'aucune créature spirituelle n'est entièrement privée du don de la grâce s.

LA DEIFICATION

Le fruit de la grâce, quand on la prend au sens strict, est la déification. Elle permet le salut qui est le retour à Dieu, l'union des créatures aux causes dont elles procèdent, c'est-à-dire aux causes primordiales et finalement au Verbe dans lequel ces causes subsistent. Érigène interprète toujours ce retour aux causes d'une façon intellectualiste, en accord avec les tendances profondes de son système. La créature spirituelle sera véritablement unie à Dieu dans la pureté

(1) *De divisione naturae,* IV. *(P. L.,* CXXII, 631.)

(2) *Ibid. Ilia insila medietas, hoc est bene esse, donum divinae bonitatis est, libero ac bono voluntatis intellectualis et rationalis creaturae motu adjuncto. His enim duobus efficitur bene esse, libera videlicet voluntate donoque divino quod gratiam sacrosancta vocat scriptura. Sed illud donum non omnibus generaliter distribuitur. Soli quippe angelicae naturae humanaeque naturae donatur deificatio. Neque illis universaliter sed solis angelis qui creatoris sui dilectione ardentes stabiliti in contemplatione veritatis permanent, solisque hominibus secundum propositum vocatis. Huc accidit quod donum gratiae, neque intra terminos conditae naturae continetur neque secundum naturalem virtutem operatur, sed superessenlialiter et ultra omnes creatas naturales rationes effectus suos peragit. (P. L.,* CXXII, 904.) — *Ibid. Ut igitur breviter concludamus : natura est datum, gratia vero donum, natura ex non existentibus in existenlia adducit, donum vero quaedam existentium ultra omnia existentia in ipsum Deum evehit. (P. L.,* CXXII, 905.)

(3) *Commentarium in Evangelium secundum Joannem. Duo considerantur in homine, datum videlicet et donum. Datum refertur ad naturam, donum refertur ad gratiam. Et quamvis nullum horum sit nisi ex Deo, sicut ait Apostolus : « O homo quid habes quod non accepisti ? »* (I *Cor.,* IV, 7) *solet tamen scriptura datum naturae quasi ipsi homini, donum vero nulli nisi Deo attribuere. Ad hoc enim dedit Deus naturam, ut eam ornaret per gratiam. Et hoc est quod ait : Non potest homo, hoc est humana natura,accipere quicquam gratiae, nisi fuerit ei datum de caelo. (Joan.,* III, *21.) Datum in hoc loco pro dono Joannes posuit, quod saepissime invenitur in divina scriptura. Datum enim pro dono, et donum pro dato potest accipi. Ita enim juncta data naturae et dona gratiae, ut inseparabilia fieri videantur. Nulla quippe natura est rationalis, quae omnino dono gratiae careat. (P. L.,* CXXII, 325.)

Il y aurait lieu de souligner qu'Érigène ne cite que rarement selon la *Vulgate,* mais traduit à sa façon le texte grec des LXX ou celui du N. T.

de la connaissance, *in nubibus theoriae ascensura* 1. La distinction personnelle subsiste entièrement dans cette union spirituelle, comme les divers rayons s'unissent sans se confondre dans le centre du cercle ou plus simplement comme une sphère dorée placée au sommet d'une tour peut être vue également par ceux qui la regardent de divers côtés.

L'action de Dieu se marque ainsi non seulement dans la causalité créatrice, mais encore dans la finalité de ce retour. Sa nature ne comporte par elle-même aucun mouvement ; elle n'est pas, par ailleurs, diffuse dans les choses. Elle n'agit donc que par le seul attrait qu'elle suscite : elle unit tous les êtres dans l'ordre que crée son amour, *et universalis velati amoris pacifica copulatione in unitatem inseparabilem, quae est quod ipse est, universa colligit et inseparabiliter comprehendit* 2. Son amour est présent dans tous les mouvements des créatures et c'est en lui qu'ils viennent s'achever, *loliusque creaturae amatorios motus in seipso terminat* 3.

LESALUT UNIVERSEL La doctrine d'Érigène exprime la loi métaphysique de ce retour aux causes. C est par l homme qu'il se réalise, comme c'est en l'homme que tout a été créé. La résurrection de l'homme sera l'achèvement de toutes choses puiqu'elles sont plus véritablement en son esprit qu'en elles-mêmes. Sans doute, après la chute, l'homme est devenu incapable de remplir par lui-même son rôle de médiateur, mais le Christ prend sa place et par lui ce n'est pas seulement la nature humaine qui est sauvée, mais toute créature sur terre et dans les cieux 4.

Ce n'est pas qu'Érigène repousse, comme on l'a prétendu, l'éternité des peines. Ce qui est sauvé, c'est la substance créée par Dieu, mais la perversité du vouloir demeure et Dieu laisse s'accomplir la punition qui, pour certains, peut être éternelle. Le salut peut être dit universel en ce sens seulement que l'unité de la nature humaine demeure sous la distinction individuelle 5. De même que la bonté divine se retrouve en tout ce qui la participe, malgré la malice et l'ignorance, de même la nature humaine reste la même dans les bons et dans les méchants 6. Avec l'esprit c'est la création entière qui revient à son principe et l'expression du système s'achève dans cette union d'unité finale 7.

(1; Z>e *divisione naturae,* V. *Non enim sensibiles solummodo, verum etiam intelligibiles creatura ineffabili modo Deoque soli cognito in suas causas transibunt, hoc est in suarum causarum purissimam cognitionem, per quam eis adunabuntur ea ratione qua id quod pure intelligil, et id quod pure intellegitur unum efficiuntur.* (P. *L.,* CXXII, 989.) — *Ibid. Si enim omne quod pure intelligil efficitur unum cum eo quod intelligitur, quid mirum si nostra natura, quando Deum facie ad faciem contemplatura sit, in his qui digni sunt, quantum ei datur contemplari, in nubibus theoriae ascensura, unum cum ipso et in ipso fieri possit. (P. L.,* CXXII, 876.)

(2) *Ibid.,* I. *(P. L.,* CXXII, 520.)

(3 *Ibid.* (P. L., CXXII, 520.)

*(4) *Ibid.,* V. (P. *L.,* CXXII, 913.)

(5) *Ibid. Nondum clare perspicis, ut opinor Deum nullam creaturam quam fecit, punire, nec in humanti, nec in daemonum substantia ; sed quod non fecit, in omnibus punit, hoc est irrationabiles perversae voluntatis motus. (P. L.,* CXXII, 927.)

(6; *Ibid. Et quemadmodum divina bonitas in omnibus participantibus se tota est, et nullius malitia, seu stultitia, seu ignorantia prohibetur penetrare universitatem ab ea conditam, ita humanitas in omnes homines diffunditur, et tota in omnibus est, et tota in singulis, sive boni sint, sive mali. (P. L.,* CXXII, 942.)

(7) *Ibid. Postremo universalis creatura creatori adunabitur, et erit in ipso et cum ipso unum. Et hic est finis omnium visibilium et invisibilium, quoniam omnia visibilia in intelligibilia, et inlelli-*

LA PRÉDESTINATION

La doctrine soutenue dans le *Liber de praedestinatione* procède d'une reconnaissance très profonde de la volonté divine à la source des choses. Elle manifeste déjà certaines tendances essentielles qui devaient apparaître dans le développement du système. Elle ne peut être entièrement isolée, comme une doctrine épisodique, dans l'exposé de l'érigénisme.

Il faut affirmer contre Gottschalk l'unité de la prédestination. Elle est fondée sur cette affirmation que la volonté divine dans son unité ne peut s'identifier qu'avec la grâce [1]. C'est à quoi conduit une conception purement négative du péché. Ce qui manque de forme, d'espèce, à proprement parler n'est rien. Le caractère du péché, qui n'est rien d'autre qu'une absence, un néant, interdit de le considérer comme objet de la prévision ou de la prédestination divine [2]. De là encore Érigène dégage cette conséquence que la peine du péché n'est autre que le péché lui-même ou l'impiété [3]. Gottschalk n'a pas saisi ces principes, il détruit ainsi le caractère de la grâce qui est un don. Mais il ne méconnaît pas moins la signification de la liberté humaine. Il faut savoir affirmer ensemble, selon l'cspril augustinien, la liberté et la grâce dans l'unité de la prédestination [4].

§ 4. — L'esprit de l'érigénisme.

A la lecture de l'œuvre d'Érigène on reste frappé par la force et la hardiesse de sa construction. Cette première synthèse de la pensée médiévale manifeste une élévation métaphysique qui sera difficilement égalée. Sa réussite paraît surprenante ; elle est isolée dans une époque dont les ressources doctrinales sont encore bien limitées. L'interprétation d'ensemble de la pensée d'Érigène est très difficile. On peut y reconnaître des influences nombreuses, celles de l'augustinisme, de Denis, des Pères grecs, en particulier de Grégoire de Nysse, du néo-platonisme. L'érigénisme apparaît ainsi comme une synthèse d'éléments divers, le problème reste toujours de savoir quelle est son orientation véritable.

L'INTELLECTUALISME

Lorsqu'on cherche le centre de la doctrine, on est frappé d'abord de ce qu'il y a en elle d'intellectualisme. Il ne s'agit pas d'une prédominance de la raison sur la foi,

gibilia in ipsum Deum transibunt mirabili et ineffabili adunatione, non autem, ut saepe diximus, essentiarum aut substantiarum confusione aut interitu. (P. L., CXXII, 893-894.)

(1) *Liber* rfe *praedestinatione,* III. *Prima igitur vera ratio suasit, divinam voluntatem summam, principalem, solamque esse causam omnium, quae Pater per veritatem suam fecit, ipsamque voluntatem omnino cuncta necessitate carere, quae vel eam impelleret, vel ei impediret, sed ipsa est sua necessitas, tota igitur est voluntas. (P. L.,* CXXII, 364). — *Ibid. Deinde contexitur : si omnia quae de Deo praedicantur unum sunt, nihil autem et verius et honestius de Deo dicitur quam praedestinatio : una est igitur. [P. L.,* CXXII, 365.)

(2) *Ibid.,* X. *Omne quippe carens materia, forma, specieque procul dubio nihil est ; omnis autem rerum absentia, earumque defectus tribus praedictis carere manifestum est. Omnino igitur non sunt. Ac per hoc praesciri, nec praedestinari ab eo, qui summe est, possunt. (P. L.,* CXXII, 396.) Érigène veut s'appuyer sur ce texte de saint Augustin : *Nemo quaerat efficientem causam malae voluntatis, non est enim efficiens, sed defectus. {De civitate Dei,* XII.)

(3) *Ibid.,* XVI. *De eo quod nulla natura naturam punit, et nihil aliud esse poenas peccatorum, nisi peccata eorum. {P. L.,* CXXII, 417.) *...Non esse alia instrumenta torquendae impietatis, praeter illam ipsam impietatem. [Ibid.,* 423.)

(4) La controverse prédestinatienne a été étudiée dans son ensemble par E. Imaxn 't. VI, p. 320-333).

mais d'une aspiration, elle-même soutenue par la foi, vers une connaissance supérieure. Érigène veut tirer tout le parti possible de la raison et manifester par elle ce qui demeure ordinairement secret. L'idée la plus originale de tout ce système est celle des théophanies. Ces manifestations sont à la fois les notions qui éclairent les esprits et l'être sensible des choses qui toujours participe à la lumière, *comprehensibiles intellectuali naturae quasdam divinas apparitiones l.* C'est par leur intermédiaire que l'esprit peut s'élever à la connaissance supérieure, de nature rationnelle, à laquelle il aspire. Mais ce que l'on peut nommer l'idéalisme érigénien ne prend son sens que dans l'inspiration de la philosophie chrétienne. En effet la vérité à laquelle l'esprit s'élève apparaît toujours comme une manifestation de la volonté de Dieu par laquelle il s'offre lui-même à la louange et à la bénédiction des créatures ». La philosophie de la connaissance est sans doute de tendance rationaliste, mais il est bien remarquable qu'elle ne s'achève que par l'affirmation de la primauté du vouloir divin. Elle conduit d'elle-même à une doctrine de la gloire de Dieu.

On remarquera que l'effort d'Érigène n'est pas isolé. 11 développe sans doute certains thèmes augustiniens comme *Yintellectum valde ama.* Si l'on considère cet idéal d'une façon assez générale, on reconnaîtra qu'il anime les doctrines de saint Anselme, des victorins, qu'il se retrouve dans la constitution de la théologie et demeure présent, plus qu'on ne le pense souvent, dans l'organisation de la scolastique. Nous découvrons là un caractère typique de toute la tradition médiévale. Avec une puissance dialectique étonnante, Érigène exprime cette pensée d'une façon très originale. Il ne cherche pas à atteindre une intuition ; il en marque, il est vrai, la place dans la vie de l'esprit et parle de la possibilité d'un contact gnostique. Mais ce n'est pas là le terme véritablement assigné à l'effort humain. Il ne s'agit pas davantage de s'élever de l'intelligence à l'expérience mystique en montrant, comme dans de si nombreuses doctrines médiévales, que l'amour lui-même peut faire connaître. Érigène nous propos-l l'idéal d'une raison plus haute que celle de notre expérience ordinaire, et toujours soutenue par la foi. d'une *aliior contemplatio.* On reconnaîtra que cette illumination, ainsi entendue, ne peut prendre son sens que par l'inspiration ffénérale de la pensée chrétienne.

ÉRI6ÈEE EST-IL MODISTE ? Pour juger de la signification de la doctrine, il faut interpréter les formules qui, prises à la lettre, sont monistes et panthéistes : *Unum Deum omnia in omnibus esse faleri 3. Ipse siquidem essentia omnium esti.* Dieu est l'être des choses

(1) *De divisione naturae,* I. (P. *L.,* CXXII, 446.)

(2) *Ibid.,* V. *Propterea siquidem, inquis, omnia de nihilo facta sunt, ut divinae bonitatis amplitudo et largitas per ea, quae fecit, et ostenderetur et laudaretur.* (P. *L.,* CXXII, 951.)

(3) *Ibid.,* III. (P. *L.,* CXXII, 675.)

(4) *Ibid.,* IV. (P. *L.,* CXXII, 759.) Cf. *Ibid.,* II. *Quod si creaturam creatori adjunxeris, ita ut nihil aliud in eo intelligas, nisi ipsum qui solus vere est, nil enim extra ipsum vere essentiale dicitur, quia omnia quae ab eo sunt, nil aliud sunt, in quantum sunt, nisi participatio ipsius qui a seipso solus per seipsum subsistit, non negabis creatorem et creaturam unum esse. {P. L.,* CXXII, 528.) — *Ibid.,* I. *Cum ergo audimus, Deum omnia facere, nil aliud debemus intelligere, quam Deum in omnibus esse, hoc est, essentiam omnium subsistere. Ipse enim solus*

parce que leur idée est la vérité de leur essence ; telle est la conclusion à laquelle conduit l'intellectualisme. Il faut pourtant aller au delà de ces remarques et reconnaître que les idées, identifiées aux essences, sont les volontés par lesquelles Dieu se crée lui-même dans les choses, *et seipsum in omnibus creare ut sit omnia in omnibus* *. Sans doute Érigène ne voudra aucunement distinguer ces volontés de l'essence elle-même ; elles s'expriment alors dans les idées et dans les théophanies. Mais c'est bien en définitive la volonté qu'il affirme d'abord en Dieu et c'est elle qui donne toute leur signification aux formules dont l'accent moniste paraît être le plus net. Ainsi la transcendance divine reste toujours affirmée. Érigène veut traduire cette double vérité d'un Dieu caché et pourtant en un sens manifesté. La théologie négative oblige toujours à laisser Dieu inaccessible dans son infinité. On reconnaîtra, à un autre point de vue, que Dieu se crée lui-même dans les choses et l'on retrouvera, dans cette création même, non la nécessité de nature, mais la volonté primordiale. Il reste donc que le caractère propre de Dieu est toujours l'indépendance.

L'érigénisme apparaît encore comme une doctrine de la participation. Mais il est bien remarquable qu'elle ne se suffit pas à elle-même et appelle en quelque sorte une causalité d'un autre ordre. La participation implique toujours une présence de supérieur dans l'inférieur, mais cette relation n'est pas par elle seule constitutrice de l'être. Ainsi les choses ne sont que par la présence en elles des causes primordiales, mais celles-ci à leur tour procèdent de Dieu par création véritable. Aussi Érigène peut-il dire que la participation n'est pas un partage ; elle est la distribution des dons et des donations diverses faites par les êtres supérieurs aux inférieurs(1). Nous retrouvons toujours, en dernière analyse, les mêmes principes d'une métaphysique de la libéralité divine et de la création.

et ^spe It ^hîét ^n

L'inspiration de la pensée antique reste toujours c^ez érigène limitée et partielle; elle ne donne pas au système son caractère le plus original. Nous sommes conduits à reconnaître non seulement la causalité première de Dieu, mais encore sa bonté. Appelée du néant à l'être, chaque créature devient en elle-même une louange du souverain bien (3). L'être apparaît

per se vere est, et omne quod vere in his quae sunt dicitur esse, ipse solus est. (P. L., CXXII, 518.) — *Ibid.,* I. *Ipse est ambitus omnium quae sunt, et quae non sunt, et quae esse possunt, et quae esse non possunt, et quae ei seu contraria seu opposita videntur esse, ut non dicam similia et dissimilia. (P. L.,* CXXII, 517.)

(1) *De divisione naturae,* III. (P. *L.,* CXXII, 684.) — Cf. *ibid. Deus in creatura mirabili et ineffabili modo creatur, seipsum manifestans, invisibilis visibilem se faciens. (P. L.,* CXXII, 678.)

(2) *Ibid. Est igitur participatio non cujusdam partis assumptio, sed divinarum dationum et donationum a summo usque deorsum per superiores ordines inferioribus distributio. (P. L.,* CXXII, 631.)

(3) *Ibid. Causa namque omnium creatrix bonitas, quae Deus est, ad hoc ipsam causam, quae per seipsam bonitas dicitur, primo omnium creavit, ut per eam omnia, quae sunt, in essentias ex non existentibus adduceret. Divinae siquidem bonitatis proprium est, quae non erant, in essentiam vocare. (P. L.,* CXXII, 627.) — *Ibid.,N. v. Omnis spiritus laudet Dominum. » Si enim sola intra semetipsam divina bonitas quieta absque ulla operatione perseveraret, non fortassis laudis suae occasionem faceret ; jam vero in omnia visibilia et invisibilia seipsam diffundens, et in omnibus omnia existens, rationabilem intellectualemque creaturam ad seipsam cognoscendam convertens, ceterarum vero rerum pulchras et innumerabiles species rationabili et intellectuali creaturae in materiem suae*

lui-même en quelque manière comme une grâce [1] ; sa constitution est exprimée par le rapport du *datum* et du *donum*. La vision définitive à laquelle nous sommes conduits est celle de l'ordre, de l'harmonie et de la paix divine [2]. Nous devons toujours affirmer une priorité du bien sur l'être.

On ne peut donc dire qu'Érigène soit, suivant l'expression de Hauréau, « un autre Proclus à peine chrétien ». On remarquera plutôt qu'il prolonge le mouvement de la philosophie dionysienne pour présenter une interprétation chrétienne du néo-platonisme. L'être est toujours pensé finalement en fonction de la volonté, de la bonté, en un sens même de la grâce. Ce sont là. sans doute, les traits distinctifs de toute pensée chrétienne. On reconnaîtra cependant, au delà des intentions d'Érigène. les grandes difficultés de sa construction. Il tend comme malgré lui vers la philosophie de l'identité qu'il voudrait écarter. Il n'arrive pas à éliminer toute obscurité de la formule dionysienne : *Esse omnium est superesse divinitatis* [3]. Il en vient à exprimer la relation de Dieu au monde sous le seul aspect de la cause formelle [4]. On peut trouver la raison de toutes ces difficultés dans la tendance intellectualiste ou idéaliste, l'une des plus fortes et des plus délibérées de tout le système. Érigène ne domine jamais la seule considération de l'essence ou de l'idée pour aboutir à une véritable doctrine de l'existence et de la causalité. Il s'en tient à une dialectique par laquelle les essences s'identifient aux idées, les idées elles-mêmes aux volontés divines et par là à l'essence même de Dieu. L'esprit de la doctrine est tout entier dans la reconnaissance d'une priorité de l'essence ou de l'idée.

L'inspiration propre de la pensée chrétienne ne peut être maintenue dans ce qu'elle a de plus authentique. La philosophie nouvelle ne marquera sa véritable originalité, en face de la pensée antique, que par l'invention des principes qui lui sont accordés, et qui sont bien loin d'apparaître chez Érigène. On peut dire que la pensée médiévale est, à ce point de vue, un effort sans cesse repris pour exprimer intellectuellement une richesse non seulement pressentie, mais déjà possédée spirituellement. Elle se reconnaîtra elle-même dans la profondeur d'une intuition métaphysique de l'être qui ne peut prendre sa signification dernière que dans une doctrine religieuse de la libéralité divine. Érigène ne rejoint pas par ses principes les idées qu'il veut pourtant maintenir. Malgré son intention très décidée, l'audace métaphysique du système paraît favoriser

laudis praestans, ila omnia fecit, ut nulla creatura sil quae non aut per seipsam et in seipsa, aid per aliud summum bonum non laudet. (P. L., CXXII, 952.)

(1) *De divisione naturae,* III. *Ut enim omnia participant bonitatem, ita participant et gratiam. [P. L.,* CXXII, 631.)

(2) *Ibid. In naturalium ordinationum participationibus mirabiles atque ineffabiles harmonias constituit creatrix omnium sapientia, quibus omnia in unam quamdam concordiam, seu amicitiam, seu pacem, seu amorem, seu quocumque modo rerum omnium adunatio significari possit conveniunt... qui omnia ineffabili quadam amicitia in unum colligit. (P. L.,* CXXII, 630-631.)

(3) On remarquera que le souci d'Érigène, dans l'utilisation de cette formule, est pourtant de marquer ce qui sépare les créatures de l'être de Dieu. *De divisione naturae,* I. *Ipse namque omnium essentia est qui solus vere est, ut ait Dionysius Areopagita : « Esse, inquit omnium est superesse divinitatis. » Gregorius etiam Theologus mullis rationibus confirmat. (P. L.,* CXXII, 443.)

(4) *De praedestinatione,* II, m. *Omne quippe quod est, ab ea hoc est, ut sit ; ipse est forma omnium summa. [P. L.,* CXXII, 362.)

un intellectualisme et un essentialisme dans lesquels les vérités premières de la doctrine chrétienne seraient sans doute tenues finalement en échec.

DIFFUSION DE LA DOCTRINE

La pensée d'Érigène apparaît à ses contemporains et à tous ceux qui la connurent par la suite d'une surprenante hardiesse. On ne peut dire qu'elle ait jamais été fidèlement saisie dans son ensemble. On sait pourtant aujourd'hui qu'elle exerça, par certains de ses aspects, une influence souvent grande. Bien des idées d'Érigène se retrouvent dans l'école de Chartres, chez les disciples de Fulbert, comme aussi chez Isaac de Stella, Alain de Lille, Anselme de Laon, Honorius d'Autun, Hugues de Saint-Victor, Simon de Tournai, Joachim de Flore, dans l'anonyme *De Inlelligentiis.* On retrouve des centres d'influence à Auxerre, à Chartres, chez les victorius, peut-être dans l'ordre de CîteauxA Les doctrines reçues avec le plus de faveur sont celles de l'illumination, des théophanies, l'idée de la création sensible comme source de vérité. D'une autre façon, les disciples d'Amauri et autour d'eux divers hétérodoxes se réclamèrent d'Érigène. C'est ce qui justifie la décision du concile de Paris de 1210 qui ordonna de brûler le *De divisione naturae.* Honorius III, dans une lettre du 23 janvier 1225, demande à tous les archevêques et évêques du royaume de France « que le livre intitulé *Periphisis,* où fourmillent les vers de la perversité hérétique, soient recherchés avec le plus grand soin et envoyés à Rome, en tous ses exemplaires complets ou partiels, afin d'y être solennellement brûlés »2. L'influence d'Érigène continuera cependant à s'exercer par ses traductions ou commentaires de Denis et, d'une façon indirecte, par les idées importantes déjà transmises à la pré-scolastique. Ses idées ont été sans doute peu comprises dans leur sens profond ; elles contribuent cependant par de nombreux aspects à constituer le capital de la pensée médiévale 3.

{1) Honorius J11 affirme que le *De divisione naturae* était très répandu, au début du xme siècle, dans les monastères : *In nonnullis monasteriis et aliis locis habetur et nonnulli claustrales et viri scolastici novitatum forte plus quam expediat amatores, se studiosius occupant dicti libri, gloriosum reputantes ignotas proferre sententias. (Epistola ad archiepiscopos et episcopos,* dans II. Denifle et E. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis,* t. I, p. 107.)

(2) 11. Denifle, *Chartularium Universitatis Parisiensis,* t. I, p. 106. Ce document d'Honorius III nous apprend que l'œuvre d'Érigène avait déjà été condamnée par un concile ecclésiastique de la province de Sens.

(3) Érigène connaît une nouvelle faveur au xixe siècle, surtout en Allemagne. On revient au texte, on cherche dans des inspirations très diverses à exprimer la signification de la doctrine. Des écrivains catholiques la présentent comme un modèle et un guide de la pensée chrétienne. C'est surtout le jugement de B. Schlueter, dans *Johannis Scoli Erigenae de divisione naturae libri quinque,* Munster, 1838, et celui de F. Staudenmaier dans *Johannis Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeil,* Francfort, 1833, suivis par R. Saint-René Taillandier. Dans cette discussion Moehler prend le parti inverse. On a voulu voir d'une autre façon chez Érigêne « le père de la philosophie occidentale», l'antécédent de Fichte et de Hegel. Cf. T. Christlieb, *Leben und Lehre des Johannes Scotus Erigena,* 1860 et J. Huber, *Johannes Scotus Erigena. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Théologie im Miltdcdter,* 1861. Ces vues sont très aventureuses. Le problème que rencontre l'histoire des idées est de savoir quelle est la place d'Érigène dans le développement doctrinal du moyen âge. On ne peut accepter sans réserves le jugement de ceux qui opposent entièrement l'érigénisme et la tradition scolastique. « Sa philosophie, dit M. De Wulf, contient en germe toutes les tendances qui jusqu'à la fin du xiie siècle viendront enrayer la doctrine scolastique. » *(Histoire de la philosophie médiévale,* 2e édit., p. 127.) Nous avons essayé de montrer l'orientation chrétienne de la doctrine et les difficultés qu'elle rencontre pour réaliser ses intentions. L'érigénisme est la première synthèse médiévale, mais son étude révèle quelle victoire la pensée chrétienne devait encore gagner sur elle-même pour être fidèle à sa véritable inspiration.

CHAPITRE II

DES ORIGINES DE LA DIALECTIQUE A SAINT ANSELME

La renaissance carolingienne laisse le souvenir d'une époque particulièrement brillante. Dans tous les domaines, l'Église prenait une conscience très vive de sa mission. S n zèle paraissait promettre l'avènement tout proche d'une véritable civilisation chrétienne. Mais cet espoir ne s'est pas réalisé ; tout ce qui avait été acquis a été très vite remis en question. Les circonstances politiques et sociales ont été très défavorables à une influence profonde de l'esprit chrétien. La période qui suit le démembrement de l'Empirc de Charlemagne est marquée de beaucoup de confusion et de nombreux troubles. L'Église est livrée au pouvoir des laïques. La papauté, à cette époque, n'a pas les moyens d'accomplir sa tâche ; le pouvoir appartient moins aux papes eux-mêmes qu'aux puissances séculières qui les choisissent et les dominent. Sous le pontificat des papes de la maison des Théophylacte, un peu plus tard de la maison de Tusculum, on peut parler d'une véritable anarchie romaine. Avec cela, l'état d'insécurité résultant des invasions normandes, hongroises et musulmanes, de la multiplicité des guerres ou des essais de régime n'est guère favorable à un essor intellectuel. Le désordre constant entraîne le recul de toutes les disciplines de l'esprit. C'est une période d'ignorance et de superstition ; il faut reconnaître qu'après les brillants espoirs de la période précédente, la spéculation théologique est très pauvre, l'activité littéraire très diminuée. L'œuvre de la réforme carolingienne

(1) Bibiographie. —L. d'Achéry, *Spicilegium,* Paris, 1723 ; E. de Bruyne, *Etudes d'esthétique médiévale,* Bruges, 1947 ; N. Bubnov, *Gerberli opera mathematica,* Berlin, 1899 ; F. Delzangles, *Cerberi,* Aurillac, 1932 ; F. Eichengruenn, *Gerbert {Sylvester II) als Persônlichkeit,* Leipzig, 1928 ; J. Endres, *Die Dialektiker und ihre Gegner im XI. Jahrhunderl,* dans *Philosophisches Jahrbuch* 1906 ; In., *Forschung zur Geschichle der frühmittelalterlichen Philosophie. Beitrdge zur Geschichle der Philosophie des IMillelalters,* t. XVII, 2-3, Munster, 1916 ; W. Fox, *Remigii Autissiodorensis in artem Donati minorem commentum,* Leipzig, 1902 ; B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale,* Paris, 1890 ; J. Havet, *Lettres de Gerbert,* Paris, 1889, dans *Collection de textes pour servir à Vétude et à Venseignement de l'histoire,* à rapprocher de J. Lair, *Études critiques sur divers textes des Xe et XIe siècles,* t. Í, Paris, 1899, p. 97-475 ; Ch.-J. Hefele, *Histoire des conciles d'après les documents originaux, Nouvelle traduction française..., corrigée et augmentée, par* Dom II. Leclercq, Paris, 1907 et suiv. ; J. de Ghellinck, *Littérature latine au moyen âge,* t. II, *De la renaissance carolingienne à saint Anselme,* Paris, 1939 ; J. Leclercq et J.-P. Bonnes, *Un maître de la spiritualité au XIe siècle, Jean de Fécamp,* dans *Éludes de théologie et d'histoire de la spiritualité,* Paris, 1946 ; M. Losacco, *Dialettici ed aldidialettici nel seculo IX, X, XI,* dans *Sophia,* 1933 ; M. Manitïus, *Bildung, Wissenscha/t und Literatur im Abendlande von* 800 *bis* 1100, Crimitschau, 1925 ; Martène et Durand, *Thesaurus anecdoterum novus,* Paris, 1717 ; A. Olleris, *(Ewrett de Gerbert, collationnées sur les manuscrits, précédées de sa biographie, suivies de notes critiques et historiques,* Clermont-Ferrand et Paris, 1867 ; F. Picavet, *Gerbert, un pape philosophe d'après l'histoire et la légende,* Paris, 1897 : K. Schulte, *Das Verhdltnis von Notkeres Nuptiae philologae et Mercurii sum Kommentar des Remigares Autissiodorensis,* Münster, 1911 ; H.-F. Stewart, *A commentary by Remigeres Autissiodorensis in the De consolatione philosophiae of Boethius,* dans *Journal of theological studies.* 1916, p. 22-42 ; H. Marrou, *Histoire de l'Éducation dans l'antiquité,* Paris, 1948 : A. van de Vyver, *Les oeuvres inédites d'Abbon de Fleury,* dans *Revue bénédictine,* 1935.

sera reprise, mais beaucoup plus tard ; il faut attendre le milieu du XIe siècle pour voir l'apparition d'une culture vraiment digne de l'esprit chrétien.

Cependant on observe tout au cours du Xe et dans la première partie du XIe siècle des survivances d'un passé plus riche ou des signes qui montrent la possibilité d'une réforme. L'état social n'en reste pas à une totale désorganisation, il tend d'une certaine façon à s'unifier. Le rétablissement de l'Empire par Otton Ier en 962 marque ce souci d'unité, qui est la grande pensée du moyen âge. La vie mônastique renaît. Des centres spirituels se maintiennent ou se créent, au milieu d'un monde encore hostile, en particulier à Auxerre, Corbie, Saint-Germain-des-Prés, Saint-Gall. On assiste à divers essais de réforme en Lorraine. L'événement le plus important est la fondation de Cluny en 910 ; on connaît déjà de grandes figures monastiques comme saint Odon, saint Maïeul, Odilon. La culture se maintient aussi dans les écoles de Reims, de Metz ou de Liège. Ainsi dans des conditions particulièrement difficiles les études se poursuivent encore. Les doctrines de cette période marquent une transition intéressante par bien des aspects entre deux cultures plus brillantes.

§ 1. — **Humanisme et dialectique.**

SI LA DIALECTIQUE E

Les préoccupations doctrinales les plus communes concernent à cette époque les rapports entre la culture littéraire et la pensée dogmatique. Bien souvent ces problèmes sont ceux que pose l'étude de la nature et de la valeur de la dialectique. Ils prendront une forme beaucoup plus complexe chez saint Anselme ou chez Abélard, mais ils apparaissent déjà d'une façon très originale.

Le terme de dialectique est toujours pris au moyen âge au sens d'Aristote, non au sens que lui avait donné Platon et qui est alors presque entièrement ignoré. Aristote distingue de la science, dont l'objet est le nécessaire, la dialectique qui est seulement la logique du probable[1]. Elle, ne part pas comme la démonstration de prémisses vraies, mais seulement vraisemblables. Elle est ainsi la préparation de la science, la recherche des principes, elle est donc avant tout une méthode[2]. Cette acception restera longtemps classique. On la trouve chez saint Augustin. Il veut montrer, par opposition à saint Ambroise, la valeur de la dialectique. Elle est, dit-il, nécessaire pour la constitution de la doctrine chrétienne ;

(1) *Topiques,* I, § 5. « Le syllogisme dialectique est celui qui tire sa conclusion de propositions simplement probables. » (Texte : *édit.* Teubner, I, 100 a, 30.)

(2) *Ibid., I,* U, §5 et 6. (Ce traité) «est utile enfin pour nous procurer l'acquisition philosophique de la science, parce que, pouvant discuter la question dans les deux sens, nous verrons plus aisément ce qui est vrai et ce qui est faux. En outre nous pourrons, à l'aide de cette méthode, connaître les éléments primitifs des principes de chaque science ; car les principes spéciaux de la science dont on s'occupe ne peuvent absolument rien nous apprendre sur ces éléments primitifs, puisque ces éléments sont les premiers principes de tout, et qu'on est réduit nécessairement pour eux à les étudier chacun à part, d'après les propositions probables qui les concernent. Or, c'est là l'objet propre de la dialectique, ou du moins c'est à elle qu'il appartient le plus spécialement ; car, investigatrice comme elle l'est, elle nous ouvre la route vers les principes de toutes les sciences. » (I, 101 *a,* 34, à 1016, 3. Trad. Barthélemy Saint-Hilaire, p. 7.)

c'est elle qui apprend à apprendre, elle permet de réfuter les systèmes adverses et ainsi élève l'esprit à l'intelligence véritable de l'Écriture ; on ne peut sans la dialectique aboutir à une véritable scienceL On retrouve la même interprétation chez Jean Scot Érigène 2. La dialectique a beaucoup d'importance, mais elle est toujours considérée comme une méthode, non comme le savoir lui-même.

Avec l'organisation de l'enseignement dans le cadre des arts libéraux, la dialectique va prendre une signification assez différente. Elle est alors avec la grammaire et la rhétorique un des arts du *trivium.* Elle cesse alors de désigner un simple procédé de pensée ; elle devient]a connaissance elle-même, en tant qu'elle est œuvre de raisonnement. On se rapporte alors à la définition bien ambitieuse deCassiodore : « La dialectique est la science des choses divines et humaines. l'art des arts, la discipline des disciplines. » Ainsi le problème de la dialectique va devenir, sous une forme il est vrai encore bien sommaire, celui des rapports de la spéculation humaine et de la doctrine sacrée.

*IIÉRIC D'AUXERRE*3 Dans les centres où se maintenait la l c : :e. on voït se manïfester le souci de trouver un rtam accord entre les divers aspects de la culture. C'est là ce qui donne son intérêt aux fragments qui nous sont conservés d'Héric d'Auxerre. Sa pensée paraît d'ailleurs plutôt embarrassée. Elle est soumise à des influences assez diverses. Héric d'Auxerre commente certains textes de saint Augustin, ainsi que l'apocryphe *Categoriae decem.* Il est parfois fidèle à la pensée d'Érigène et reproduit ses analyses sur l'idée de nature, mais il est bien remarquable qu'il repousse le réalisme des genres et des espèces. Il a su retrouver ce qui est caractéristique de la pensée d'Aristote par sa connaissance du *De interpretatione* et celle de *VIsagogue* de Porphyre, mieux encore sans doute à travers ce que Boèce pouvait lui transmettre.

*RÉMI D'AUXERRE*4 Son œuvre montre la persistance de la culture profane en même temps que le souci de développer la doctrine sacrée dans certains monastères du xe siècle. On trouve chez lui à la fois des commentaires sur l'Écriture sainte et des développements sur la dialectique, telle qu'elle est entendue à son époque. Il connaît la doctrine d'Érigène et reste plus fidèle que son maître Héric à cette inspi-2

(1) Le texte le plus important de saint Augustin, *Lib. II de Ordine* a été souvent commenté en particulier par Abélard, *Introductio ad theologiam,* II, 2 (P. *L.,* CLXXVIII, 1040). La pensée de saint Ambroise est aussi bien connue : *Sed non per dialecticam placuit Deo salvum facere populum suum : Regnum enim Dei in simplicitate fidei est, non in contentione sermonis. De fide ad Gratianum imperatorem,* I, v, 42, dans *P. L.,* XVI, 537.) On utilisera souvent aussi l'apocryphe augustinien *Categoriae decem. (P. L.,* XXXII, 1419.)

(2) Érigène définit la dialectique dans sun rapport avec les autres arts. *De divisione naturae,* V : *bene disputandi scientia mater artium. (P. L.,* CXXII, 809, 870.)

3) Héric, né vers 835, près d'Auxerre, étudie d'abord à Fulda, puis sous Loup de Ferrière. Il dirige ensuite l'école du monastère d'Auxerre et meurt en 887.

4 Rémi d'Auxerre, né en 841, est d'abord moine à l'abbaye de Saint-Germain. Il enseigne ensuite a l'école de Reims, puis à Paris, où il meurt en 908. Divers commentaires scripturaires -ont édités dans *P. L.,* CXXXI. Les textes connus sont publiés par W. Fox, *Remigii Autissiodorensis in ariani Donati minorem commentum,* Leipzig, 1902 ; J. Hurmer, *Seduli opera,* dans le *Corpus* de Vienne, t. X, p. 316-359.

ration. Il est ainsi conduit à soutenir, suivant des principes bien lié», le réalisme des universaux. Il faut affirmer la réalité des idées et leur unité dans l'entendement divin. Il faut reconnaître aussi la participation à une réalité supérieure, *partitio substantialis.* Le réalisme permet ainsi d'affirmer l'unité substantielle de l'humanité : *homo est multarum hominum substantialis unitas.*

GERBERT D a l RILLAC .

Le moine Gerbert, qui fut ensuite le pape Sii- v e s ^ r e jj domine son temps par la force et l'étendue de sa pensée. On trouve chez lui les traits distinctifs de ce qu'est l'humanisme chrétien réalisé sous des formes bien diverses dans toute l'histoire de l'Église. Il a la passion de l'étude, le souci d'acquérir des connaissances nombreuses dans les domaines les plus divers. Il cherche à se procurer des textes, s'emploie avec un zèle constant à faire copier des manuscrits. Il ne se propose pas seulement de retrouver la pensée antique dans un souci de simple érudition, il veut en pénétrer les leçons. Son biographe, le moine Richer, nous a fait connaître les procédés de son enseignement à Reims. Il cherche à donner à ses disciples une véritable formation de l'esprit en leur communiquant ce qu'il y a de meilleur dans les leçons de la sagesse antique et de la doctrine chrétienne. Il explique les poètes, Virgile, Stace et Térence, les satiriques, Juvénal et Perse ; parmi les prosateurs il s'attache surtout à Cicéron, il connaît aussi Saliuste, César, Sénèque, moins complètement Pline. Il s'attache aux leçons morales que l'on peut dégager des anciens, il veut retrouver ce qu'il y a de plus élevé chez les stoïciens, parfois aussi chez Épicure. Mais cette culture antique doit être complétée par l'enseignement des auteurs chrétiens. Ainsi il montre d'une façon très pénétrante ce que la véritable rhétorique doit tout à la fois à Cicéron et à saint Augustin, Il dégage ainsi les principes les plus justes de l'art de penser et d'écrire. La connaissance des auteurs est toujours nécessaire, mais elle peut risquer d'être un obstacle à la justesse, à la vérité même de la pensée. Richer nous dit qu'il cherchait à exercer ses élèves au raisonnement « avec un art qui ôtât tout soupçon de l'art», parce que cette habileté, disait-il, devait être présente et non montrée. Il retrouve ainsi la véritable leçon du *De doctrina Christiana* de saint Augustin. Dans son enseignement de la rhétorique et de la morale, en cherchant à suivre l'inspiration antique et celle du christianisme, Gerbert d'Aurillac montre ce souci de synthèse qui caractérise plus que tout autre les grandes œuvres du moyen âge.

Gerbert faisait une grande place aux sciences dans ses recherches et dans son enseignement. Il écrit la *Régula de abaco compuli.* La géométrie qui lui est attribuée par la tradition n'est peut-

(1) Gerbert, né vers 940, *Aquitanus genere,* entre jeune au monastère de Saint-Géraud d'Aurillac. réforme par saint Odon. Après une première formation religieuse, il fait un séjour à Vich de 967 à 970, dans ce milieu il connaît indirectement la science arabe. Pendant un séjour à Rome il s'initie à la culture antique. Il est chargé en 972 par Adalbéron dé la direction de l'école cathédrale de Reims. Il est en 983 abbé de Bobbio près de Pavie, en 989 archevêque de Reims, en 999 pape sous le nom de Silvestre IL Il meurt en 1003. De nombreuses circonstances de sa vie nous sont connues par le recueil très intéressant de ses lettres. *(P. L.,* GXXXIX et édit. J. H a v e t , Paris, 1889.)

être pas une œuvre authentique ; on y remarque cependant des allusions philosophiques à Boèce, à Chalcidius tout à fait semblables à celles des autres œuvres dont l'authenticité est certaine. Il s'applique avec le plus grand soin à l'étude de l'astronomie. Richer nous rapporte l'habileté avec laquelle il utilise des instruments, construit des figures permettant de représenter la marche des planètes et de fixer d'une façon sensible dans l'esprit les connaissants acquises.

LE PHILOSOPHE

A l'école de Reims \ Gerbert acquiert une connaissanee des œuvres de la phïlosophie antique qui apparaît encore limitée sans doute, mais pourtant très vaste pour son temps. Il lit | · .ries et le traité de l'Interprétatio: >te, ainsi que l'Isagogue de Porphyre dans la traduction de Vi'tôrinns. Il connaît d'une façon assez étendue l'œuvre de Boèce ; il cite Martianus Capella. En Espagne, il avait sans doute lu Isidore et Cassiodore. A Reims, il a pu se familiariser avec les œuvres de Raban Maur. Hincmar. Alcuin. Érigène, Héric d'Auxerre. Il veut faire son profit à la fois de la philosophie ancienne et de la doctrine chrétienne ; dans une de ses lettres il s'élève contre ceux qui ignorent « la science des choses divines et humaines ». Mais son attitude n'est pas toujours comprise. Un légat de Jean XV lui avait fait cette critique que « les vicaires de Jésus-Christ ne doivent avoir pour maîtres ni Platon, ni Virgile, ni Térence, ni aucun du troupeau des philosophes ». Gerbert s'élève vivement contre ces idées ; sa réponse montre la signification du problème qui se trouvait posé devant la pensée chrétienne et l'originalité de l'attitude qu'il adopte[2].

Le moine Richer nous a laissé le récit d'une longue discussion de Gerbert avec Otric de Magdebourg sur les divisions de la philosophie, en présence d'Otton II, en 980. Un aspect de cette discussion sera repris dans le *Libellus de rationali el ralione uti*[3]. La difficulté porte sur le rapport entre le sujet et l'attribut dans ce jugement : le raisonnable use de raison. D'une façon generale, il faut que l'extension de l'attribut soit plus grande que celle du sujet. Ainsi on peut dire : le raisonnable est mortel, parce que. contrairement à l'apparence première, mortel a une plus grande extension que raisonnable ; le terme raisonnable ne s'applique ea effet qu'à Dieu, à l'ange et à l'homme, tandis que le terme mortel s'app&qne à un plus grand nombre d'êtres ♦ Cette règle de logique parait au contraire rendre impossible le jugement : le raisonnable use de raison, puisque l'attribut a une moins grande extension que le sujet. Gerbert rapporte, pour les écarter, les principales réponses que l'on a données à ce problème. On a dit que le sujet, *rationabile,* exprimait la puissance sans a te, l'attribut, *ralione uli,* exprimerait la puissance avec l'acte. Ainsi, l'attribut n'aurait pas à proprement parler une plus grande extension, mais plutôt une perfec-

(1) Sur les richesses des bibliothèques rémoises, cf. E. Lksne, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France,* t. IV, *Les Livres. « Scriptoria » et bibliothèques du commencement du VIIIe à la fin du XIe siècle,* Lille, 1938, p. 599-606 et F. M. Carey, *The scriptorium of Heims during the archibishopric of Hincmar,* dans *Studies in honor of E. K. Rand,* New York, 1938, p. 41-60.

(2) *Epist.* 44, édit. Havet, p. 41-42.

(3) *P. L.,* CXXXIX, 159-168.

(4) *P. L.,* CXXXIX, 161.

tion supérieure au sujet, on pourrait ainsi pour formuler la proposition maintenir la règle de logique essentielle. Mais c'est là, selon Gerbert, une réponse tout à fait extérieure ; elle laisse subsister la difficulté véritable. L'interprétation qu'il nous présente procède d'une remarque pénétrante sur la nature de la proposition. Elle est exprimée sous une forme universelle, mais elle se ramène à une proposition indéfinie. Quand on dit le raisonnable use de raison, on entend : un certain être raisonnable a l'usage de la raison, *quoddam rationale utilur ratione.* Nous sommes donc en présence d'une proposition singulière dans laquelle l'extension du sujet n'est pas plus grande que celle de l'attribut. La proposition considérée ne contredit donc aucunement la règle universelle de logique que l'on invoque 1.

LE THÉOLOGIEN

Dans le *De corpore et sancitine Domini,* Gerbert prend parti dans les discussions de son temps sur la théologie de l'Eucharistie. Sur des points assez importants, la doctrine de Paschase Radbert était différente de celles de Ratramme de Corbie, Raban Maur, Jean Scot Érigène 1. Gerbert reprend l'argumentation de Paschase Radbert pour monter que le corps du Christ dans l'Eucharistie est le même que celui qui naquit de la Vierge. Ces oppositions doctrinales ne doivent pas être poussées à bout. Il est remarquable que Paschase emploie comme ses adversaires pour désigner l'Eucharistie l'expression *corpus mysticum* ; il a surtout le souci de montrer que le caractère mystique de la présence eucharistique ne diminue pas son réalisme. Le sens du traité de Gerbert est précisément d'établir que la doctrine de Paschase, à laquelle il veut être fidèle, n'est pas entièrement opposée à celle de Ratramme. Les adversaires présentent diverses explications théologiques, mais ils n'ont pas, selon lui, de différence essentielle sur le fond du mystère.

L'inspiration religieuse de Gerbert apparaît aussi dans les actes de son pontificat. 11 esquisse alors une politique pleine de grandeur. Ses vues sont en accord avec celles de l'empereur Otton III. Il veut instaurer une véritable Chrétienté sous la primauté du Saint-Siège, mais aussi avec toute l'aide que peut donner l'empereur. Cette politique paraît comme une expression pratique de sa philosophie soucieuse de marquer toujours l'accord des lettres profanes et de la science sacrée. Il entrevoit, sous une forme parfois différente de ce que seront les idées grégoriennes, l'idéal de cet universalisme chrétien qui demeure l'aspiration la plus haute de toute la pensée médiévale 3.

ABBON DE FLEURY4

Son enseignement porte à la fois sur les arts libéraux et les sciences sacrées. L'étude de la dialectique est l'objet de tous ses soins ; il lui fait réaliser des progrès

(1) Les textes de Richer concernant les discussions avec Otric sont donnés par F. Picavet, *Gerbert, un pape philosophe d'après l'histoire et la légende,* Paris, 1897, p. 141-144.

(2) Les textes principaux sont : Paschase Radbert, *Liber de sanguine et corpore Domini (P. L.,* CXXIX) ; Ratramme, *De corpore et sanguine Domini (P. L.,* CXXI) ; Raban Maur, *De clericorum institutione (P. L.,* CV11). Le traité de Gerbert se trouve dans *P. L.,* CXXXIX, 179-188.

(3) Cf. t. VII, p. 63-77.

(4) Abbon, après avoir étudié à Reims et à Paris, enseigne à l'abbaye de Fleury dont il devient

assez importants. On ne possédait à cette époque de l'œuvre d'Aristote que la *Logica velus* comprenant les traités de l'interprétation et des Catégories. L'intelligence de ces textes est beaucoup plus grande chez Abbon que chez ses prédécesseurs. Il faut lui attribuer sans doute un traité sur les syllogismes catégoriques montrant qu'il connaissait aussi, au moins indirectement, les Analytiques qui ne seront pourtant lus d'une façon complète qu'à la fin du XIIe siècle.

JEAN DE FÉCAMP[1] Le XIe siècle voit le début de la réforme monastique. Elle s'épanouira au XIIe siècle et favorisera la constitution d'une doctrine spirituelle qui est une des plus grandes richesses du moyen âge. Mais il faut reconnaître que cette doctrine est déjà préparée au XIe siècle. Jean de Fécamp est le plus remarquable des auteurs spirituels de ce temps. Sa pensée est surtout inspirée de saint Ausustin et de saint Grégoire. Le terme confession, bien caractéristique de sa méthode, désigne chez lui une invocation, une louaru- en même temps qu'une analyse de soi-même. Son œuvre n'est pas une sue j.ation the - rique, elle a toujours un accent personnel et traduit le mouvement : ' <ci âme. *Et ita est Domine et vera esse sine dubio verba tua jam ipsa* •cpe-.enri j *docet*[2]. Cette doctrine traduit d'une façon souvent bien remarquable l'expérience bénédictine. La contemplation est toujours chez Jean de Fécamp une recherche de la paix, un désir de la céleste patrie.

§ 2. — Dialectique et dogme[3].

L ÇRE „ t La doctrine de Bérenger dépend dans une grande mesure de ses idées sur le rôle de la dialectique. Il affirme la suprématie de la raison, elle est pour lui supérieure aux autorités. C'est prin-

abbé en 987. Il est ami de Fulbert, d'Odilon de Cluny, de Cerberi. Il enseigne aussi pendant un temps à l'abbaye de Ramsey et fait plusieurs voyages à Rome. Il meurt en 1004. (Œuvres, *P. L.,* CXXXIX.)

(1) Né vers 990 dans la région de Ravenne, il est d'abord moine à Fruttuaria, puis à Saint-Bénigne de Dijon, enfin à la Trinité de Fécamp dont il devient abbé en 1028. Il meurt en 1078. Sa pensée est connue d'après la *Confessio theologica,* publiée dans les œuvres de saint Augustin *(P. L.,* XL, 909-936) et la *Confessio fidei* publiée dans les œuvres d'Alcuin (P. *L.,* CI, 1027-1028). La *Confessio theologica* est publiée d'une façon critique par J. Leclercq et J.-P. Bonnes, *Un maître de la vie spirituelle au XIe siècle, Jean de Fécamp,* p. 110-183. La *Confessio fidei* est dans ses deux premières parties une autre version de la *Confessio theologica,* la troisième partie traite surtout du dogme de l'eucharistie et se trouve postérieure à la diffusion des doctrines de Bérenger.

(2) *Confessio theologica,* dans J. Leclercq et J.-P. Bonnes, *op. cit.,* p. 71.

(3) Bibliographie. — B. Adloch, *Roscelin und S. Anselm,* dans *Philosophisches Jahrbuch,* 1907 ; E. Buonaiuti, *Un filosofo della contingenzia nel secolo XI,* dans *Rivista storica critica delle scienze teologice,* 1908, p. 125-212 ; L. Dereine, *Odon de Tournai et la crise du cénobitisme au XIe siècle,* dans *Revue du moyen âge latin,* 1948, p. 137-154 ; J. Ebersolt, *Essai sur Bérenger de Tours cl la controverse sacramenluire au XIe siècle,* dans *Revue d'histoire des religions,* 1903 : J Endres. *Lanfrancs Verhaltnis zur Dialeklik,* dans *Der Katholik,* 1902 ; Id., *Manegold de Laulenbach modernorum magister magistrorum,* dans *Hislorisch.es Jahrbuch,* 1904, p. 168-176 ; A. Flishe. *La Réforme grégorienne,* t. I, Louvain, Paris, 1924 ; Id., *Les théories germaniques de la souveraineté à la fin du XIe siècle,* dans *Revue historique,* t. CXXVI, 1917, p. 1-67 ; J. R. Geiselmann. *Zur fruhmittelalterlichen Lehre vont Sakrament der Eucharistie,* dans *Theologische Quartalschrifl,* 1935, p. 323-403 : Id., *Bernold von St. Blasien, sein neuentdeckles Werk ûber die Euch tfie.* Munich, 1936 ; A. Hauck, *Kirchen geschichte Deutschlands,* t. III, 4e édit., 1920 ; Th. Heitz. *historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Bérenger à saint Thomas,* Paris, 19»?? : J. H. Loewe, *Der Kampf zwischen Realismus und Nominalismus im Mittelalter. Sein Ursprung und sein Vorlauf,* Prague, 1876 ; A. J. Macdonald, *Berenger and the reform of sacramental doctrine,* Londres, 1930 ; Id., *Lanfranc. A study of his life, work and writing,* Oxford, 1926 ; G. Morin, *Lettre inédite de Bérenger de Tours à Uarchevêque Joscdin de Bordeaux,* dans *Revue bénédictine,* 1932, p. 220-26 ; Id., *Bérenger contre*

«¡paiement contre cette attitude que porte la critique de Lanfranc : *Relictis sacris auctoritatibus, ad dialecticam confugium facis.* Bérenger exprime les principes de sa pensée lorsqu'il dit : « Nul ne contestera, à moins d'être stupidement aveugle, que dans la recherche de la vérité, la raison est incontestablement le meilleur des guides. Le propre d'un grand cœur est de recourir toujours à la dialectique ; y recourir, c'est recourir à la raison et qui ne le fait pas renonce à ce qui l'honore le plus, car ce qui est en lui l'image de Dieu est sa raison L » D'après ces principes, Bérenger est conduit au nominalisme et de ce point de vue l'interprétation du mystère eucharistique apparaît particulièrement difficile.

Cependant Bérenger ne nie pas à proprement parler la présence réelle. Il ne dit pas expressément que le sacrement de l'autel est seulement la figure, le signe du corps du Christ. Il semble pourtant que sur ce point sa pensée ait évolué. Jusqu'au concile de Rome en 1059, la présence réelle est toujours affîimée, la doctrine devient ensuite plus hésitante en même temps que l'effort de justification est toujours plus complexe. Par contre, Bérenger ne peut admettre la transsubstantiation. Il reprend une critique ancienne, celle qui avait été adressée de bien des façons à Paschase Radbert, en particulier par Ratramme de Corbie. Il veut aussi s'appuyer sur Jean Scot Érigène '. On remarquera d'ailleurs que le terme transsubstantiation n'était pas employé comme il le sera par la suite d'une façon ccmmune, mais l'idée quïl exprime se trouve certainement chez Paschase Radbert. Bérenger traduit sa pensée en disant que dans l'eucharistie le Christ est présent *non per absumptionem, sed per assumptionem* 3. Le changement du pain n'implique pas une élimination : *panis sacratus in altari, salva sua substantia, est corpus Christi, id est non amittens quod erat sed assumens quod non erat.* L'idée exprimée par le terme *assumptio* est très importante et peut sans doute être entendue d'une façon conformi'

Bérenger, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale,* 1932, p. 102-33 ; J. Paulus, *Nouvelles études sur Manegold de Lautenbach,* dans *Revue catholique d'Alsace,* 1896 ; F. Picavet, *Roscelin, théologien et philosophe, d'après la légende et d'après l'histoire,* Paris, 1911 ; J. Reiners, *Der Nominalismus in der Frühscholastik,* dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* VIII, 5, Münster, 1910 ; F. Vernet, *Bérenger de Tours,* dans *Dictionnaire de théologie catholique,* t. Il, 1re partie, Paris, 1923, col. 722-742 ; E. Voosen, *Papauté et pouvoir civil à l'époque de Grégoire VU,* Louvain, 1932 ; M. De Wulf, *Le problème des universaux et son évolution historique du IXe ou XIII siècle,* dans *Archiv für Geschichte der Philosophie,* 1896, p. 427 et suiv.; H. Weisweiler, *Die vollstandige Kampfschrift Bernclds von St. Blasien gegen Berengar : De veritate corporis et sanguinis Domini,* dans *Scholastik,* 1937, p. 58-93.

Bérenger naît à Tours vers l'an 1000. Il est d'abord élève de Fulbert à Chartres, puis en 1029 écolâtre de Tours et archidiacre d'Angers. Il commence à soutenir dans son enseignement des idées hétérodoxes sur l'eucharistie. Le concile de Reims en 1050 en fait un premier examen. La doctrine est condamnée au concile de Verccil en 1050, en l'absence de Bérenger, puis en 1059 au concile de Rome, en 1074 à Poitiers, en 1080 à Bordeaux. Bérenger accepte diverses professions de foi eucharistique, mais rétracte partiellement sa profession. Il meurt en 1088.

Œuvres : *De sacra ccena adversus Lanfrancum,* édit. A. F. et F. Th. Vischer, *Berengarii Turonensis opera quae supersunt tam edita quam inedita,* Berlin, 1834 ; Lettre à Adelman de Liège dans Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum,* IV, p. 109-113 ; G. Morin, *Lettre inédite de Bérenger de Tours à l'archevêque Joscelin de Bordeaux,* dans *Revue bénédictine,* 1934, p. 220-26.

(1) *De sacra coena adversus Lanfrancum,* édit. A. F. et F. Th. Vischer, *Berengarii Turonensis opera quae supersunt tam edita quam inedita,* Berlin, 1834, p. 100.

(2) La doctrine de Bérenger a été critiquée par Lanfranc, *De corpore et sanguine Domini adversus Berengerium Turonensem (P. L.,* CL, 407-42) ; Durand de Troarn, *De corpore et sanguine Domini contra Berengerium et ejus sectatores (P. L.,* CXLIX, 1375-1424); Eusèbe Brunon, *P.L.,* CXLVII, 1201-1204 ; Guitmond, évêque d'Aversa, *De corpore et sanguine Christi libri III, P. L.,* CXLIX, 1427-1494 et *Confessio Trinitatis, ibid.,* 1495, 1502.

(3) Cette expression est dans la lettre de Bérenger à Anschaire de Liège, dans Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum,* t. IV, p. 109-113.

à la réalité dogmatique. Mais toute la difficulté vient de ee que Bérenger ne voit pas le lien entre la présence que veut exprimer le terme *assumptio* et la transsubstantiation qu'il repousse. La transsubstantiation traduit en effet une présence vraiment spirituelle qui n'est pas accessible aux sens et à l'imagination, mais au seul intellect et à la foi. Elle permet ainsi d'éliminer une interprétation trop matérielle contre laquelle lutte Bérenger et d'affirmer la forme propre deia présence eucharistique, fondée sur la conversion totalel.

I 4 NFR 4 VC * Son œuvre apparaît souvent comme une critique de la dialectique. en parti- ulier de £application qu'en fait Bérenger à la doctrine eucharistique. U aperçait «tpoadMtt le .rôle que pourrait jouer la dialectique si on la ramenait à sa vérüaHe imction. £anfram se propose surtout de montrer ce qu'est la vérita&.e tnriitkei»ivernatique. Bérenger voulait lier la doctrine de Jean Scot sur i Eudbarâdie à cdfec d'Amteoise., de Jérôme, d'Augustin. Lanfcanc établir qu? les textes sont mal interprétés ». Qu ne trouve pas chez lui une véritable aburatiin théologique. Il est surtout un témoin de la tradition recmmai^sant ce qu'il y a dans l'eucharistie à la fois de symbole et de réalité. Il sait ans-' exprimer au cours de l'exposé théologique les sentiments de son âme 4. Sa pensée véritable sur la valeur de la dialectique est assez nuancée. Sans doute l'erreur de Bérenger est-elle de chercher comme un refuge dans la force des raisons 5. Mais il resterait à retrouver après ces déformations ce que peut être une spéculation fidèle à la tradition et accueillante à la raison. Elle serait conforme à la pensée de saint Paul'0. La pensée de Lanfrane montre ainsi un sens très juste de ee que peut être une œuvre qu'il ne réalise pas lui-mèine, mais qu'il prépare en un sens et qui sera celle de son disciple saint .Anselme.

ODON DE TOURNAI, Son œuvre présente une signification importante dans l histoire monastique. 11 montre dans la fondation du monastère de Saint-Martin à Tournai un désir de vie èremi-

il] La controverse contre Bérenger .sera reprise par Bernold de Constance .et plus tard par Alger de JLiège.

(2) Né à Pavie en 1005, Lanfranc entre à l'abbaye du Bec en 1042 ; il en est abbé en 1.059 ; il est archevêque de Cantorbéry en 1070 et meurt en 1087. Ses principales œuvres sont : *In omnes Pauli Apostoli commentaria. Liber de corpore et sanguine Domini. Decreta pro ordine sancti Benedicti, Epistolae.* ^*P. L.,* CL.) Bibliographic dans E. Ajianjn et A. Gaudel, article *Lanjrauc du Dictionnaire de théologie catholique,* t. Vili, 2e partie, 1925, col. 2558-2570.

(3) La pensée de Bérenger était la suivante : *Liber de corpore et sanguine Domini.* IX. *Per cansecrulionem altaris jiunt punis et vinum sacramentum religionis, non ut desinant esse quae erant, sed ut sint quae erant, et in aliud commutentur, quod dicit Ambrosius in libro De sacramentis. P. L.,* CL, 419.)

(4). *Liber de corpore et sanguine Domini,* XVII. *Quae comestio lune est utilis pauperibus Christi, si, ad tanti divitis tam magnam mensam sedentes, sic edunt ut saturantur, sic recolunt ut imitentur, parati semper mori pro Christo, mortificantes jugiter membra sua quae sunt super terram* ^*Coloss.,* III, 5), *et crucifigentes carnem suam cum vitiis et concupiscentiis Gal.,* V, 24). *(P. L.,* CL, 429.)

(5) *Ibid., Kelielis sacris .auctoritatibus, ad dialecticam confugium facis. (P. L.,* CL, 416.)

jG) *In epist. ad Coloss.,* II, 3. *Non artem disputa;¡ai vir. i* rat, sed perversum disputantium usum. *[P.L.,* CL, 323.)

./) Né v.-rs le mi.itu du XIe siècle a Orb ans. Odon dirige les écoles de Tournai qui deviennent un foyer utilique de grande importance. En 1092, il fonde la communauté de Saint-Martin et la rattache finalement à l'observance de Cluny. En 1105, il devient évêque de Cambrai ; il meurt

tique semblable à celle des Pères du désert, mais il est amené après plusieurs difficultés à reprendre les usages bénédictins. L'histoire de cette fondation montre comment la pensée monastique de cette époque est parfois hésitante entre les deux formes de vie cénobitique et érémitique.

Dans la pensée d'Odon de Cambrai, la dialectique est l'introduction à la doctrine théologique. Il adopte le point de vue du réalisme qui est pour lui la *doctrina orthodoxorum.* Ces principes lui permettront, pense-t-il, de résoudre les difficultés de la théologie du péché originel. Il faut reconnaître que tous les hommes ont péché en Adam, mais sans admettre, pour rendre compte de la transmission du péché, que les âmes viennent *ex traduce.* Le réalisme nous conduit à penser que l'universel est une réalité qui existe tout entière en dehors de chacun des individus. En ce sens, on peut parler d'une humanité pécheresse commune à tous les hommes. On distinguera donc l'âme substantielle et la nature humaine. L'âme est nouvelle, dans sa création *a solo Deo,* mais la nature ne l'est pas ; on peut dire encore que l'âme est nouvelle dans la personne, non dans la nature. Elle est à la fois singulière et commune, il faut reconnaître d'ailleurs qu'elle est une seule substance individuelle, parce que dans la nouveauté de sa création elle assume la nature qui existait dès le principe [1].

ROSCELIN [2]. Nous ne connaissons pas toute l'œuvre de Roscelin, mais sa doctrine peut être reconstituée d'une façon assez précise. La source principale est une lettre adressée par Roscelin à Abélard ; on peut utiliser aussi plusieurs lettres où cette doctrine est critiquée par le moine Jean et par saint Anselme. La théologie de Roscelin est certainement une conséquence de son nominalisme. C'est la *sententia vocum,* par opposition à ce que sera chez Abélard la *sententia sermonum.* L'idée générale n'est qu'un nom, les individus ont seuls une réalité au sens propre de ce mot. Un des arguments de Roscelin est qu'un être singulier ne peut avoir de parties ; il faut affirmer toujours l'unité du tout de telle sorte que l'individuel ne peut être une rencontre fortuite d'éléments. Cette doctrine de l'unité individuelle est présentée sous une forme très sommaire ;

en 1113. Ses principaux traités sont : *Expositio in canonem missae, De Peccato originali, Disputatio contra judaeum de adventu Christi. (P. L.,* CLX, 1039-1160.) Bibliographie dans É. Amann, art. *Odon de Cambrai,* dans *Dictionnaire de théologie catholique,* t. XI, 1re partie, Paris, 1931, col. 931-935.

(1) *De peccato originali, lib.* III. *Et ita colligitur, quia fit nova ejus naturae quae non esi nova ; facit ergo Deus animam novam quae naturam non habet novam. Est ergo eadem natura nova, et non nova. In persona nova est, in specie nova non est. Nova est proprietate personali, non nova proprietate communi. Creatur a Deo de exstantibus, vel de nihilo anima nova personaliter ejus naturae quae fuit ab Adam universaliter... Tamen individua anima est humana anima, et idipsum substantialiter est individua anima quod humana, et una eademque substantia est haec et humana, id est creata modo, et manens ab initio, individua videlicet et specialis, singularis et communis, ideo una et eadem substantia est utriusque, quia, cum individua anima creatur, fit humanae naturae, et modo facta de nihilo, assumit in se factam ab initio. Assumit, inquam, individua communem, ut habeat eamdem cum ea substantiam. (P. L.,* CLX, 1091.)

(2) Roscelin est né à Compiègne. Son enseignement de la dialectique est dès le début assez brillant. Il est en relations avec Anselme, Lanfranc, Yves de Chartres. Appelé devant le concile de Soissons en 1092, il repousse la doctrine qui lui est attribuée et n'est pas condamné. Il passe en Angleterre, puis, après de nouvelles polémiques contre la situation du clergé, il revient en France, à Besançon et à Loches où il a comme disciple Abélard. Il meurt en 1120. Bibliographie dans M.-M. Gorce, article *Roscelin* du *Dictionnaire de théologie catholique,* t. XIII, 2e partie, Paris, 1937, col. 2911-2915.

elle apparaît cependant chez Roscelin comme chez tous les partisans du nominalisme l'intuition qui commande la critique des idées générales. Mais sa pensée n'a pas de caractère constructif. Roscelin ne montre pas en quoi peut consister la communauté des genres qui existe au moins dans la pensée.

Si l'on adopte ces principes on sera conduit, selon Roscelin, à admettre qu'il n'y a pas de réalité commune aux trois personnes de la Trinité, pas plus qu'on ne peut penser et affirmer l'unité humaine au-dessus des individus qui la constituent. Dès lors, on est amené à dire qu'il y a dans la Trinité trois substances distinctes avec une même volonté et une même puissance. Le nominalisme amène ainsi à soutenir de la substance ce que la théologie latine dii de la personne R<-:elin fait connaître ses intentions d'une façon assez précise dans une lettre à Abélard. Sans doute le ton est extrêmement violent, la fin de la lettre est ue série d'injures personnelles à Abélard. Elle permet cependant de connaître l'aspect le plus important de la question. Roscelin veut rapprocher ses adversaires des sabelliens, *qui personas confundunt.* De ce point de vue. il faudrait dire que le Père s'est incarné, qu'il a souffert et nier ainsi pratiquement ia Trinité. Roscelin veut sans doute affirmer l'unité et la Trinité en Dieu, mais il repousse la singularité sabellienne pour affirmer ce qu'il nomme : *substantia trina el triplex*L Selon une lettre de saint Anselme à Foulques, évêque de Beauvais, Roscelin disait encore : « On pourrait dire vraiment qu'il y a trois Dieux si l'usage le permettait. »

Saint Anselme montre dans une critique souvent reprise que le nominalisme est le point de départ de l'erreur théologique de Roscelin. « En effet, celui qui n'a pas compris encore de quelle manière plusieurs hommes sont un seul en espèce, comment dans cette nature très secrète et très haute comprendra-t-il de quelle manière plusieurs personnes, dont chacune est un Dieu parfait, sont un seul et même Dieu ? Et celui dont l'âme aveugle ne peut discerner entre son cheval et la couleur de celui-ci distinguera-t-il un Dieu unique de ses relations multiples ? De quelle façon donc celui-là comprendra-t-il que l'humanité, non la personne, a été prise par le Verbe I ? »

Roscelin ne professe pas un rationalisme strict qui serait entièrement opposé à la tradition. Il veut faire pénétrer, il est vrai, la dialectique dans la doctrine sacrée. Cette attitude est aussi celle de nombreux maîtres de son temps ; elle se retrouve chez saint Anselme lui-même. Mais sa doctrine reste embarrassée, entraînée dans de nombreuses difficultés par ses premières options. Saint Anselme a dit l'essentiel en remarquant qu'il critiquait non la dialectique elle-même, mais plutôt « les hérétiques de la dialectique qui estiment que les substances spirituelles ne sont qu'un souffle de voix ».

1 *Quod autem dicis me unam angularem sanctae Trinitatis substantiam cognovisse verum utique est, sed non illam SabeUianam singularitatem, in qua una sola res, non plures illis tribus nominibus appellatur, sed in qua substantia trina et triplex tantam habet unitatem ut nulla tria usquam tantam habeant, nulla enim tria tam singularia tamque aequalia sunt... (P. L.,* CLXXVIII, 366.) *Dicat melius qui potest. Ego melius non valeo sed neque quod dico importune defendo. (Ibid.,* 368.)

(2) *De Fide Trinitatis.* I. *(P. L.,* CLVII1, 265.)

*LA \$pERFECTT^MOyASTlQVE^*

La pensée de Pierre Damien apparaît k ?luS S0UVCnt sons 6011 a6Pect ‹'ritkfu‹l· On remarque sa sévérité contre tous les *abus monastiques, l'insistance avec laquelle il reprend le thème du mépris* du monde, *de contempla saeculi.* Mais c'est le seul souci de la perfection monastique qui commande ces attitudes. Ce qu'il y a en lui de rigoureux et de tendu se comprend quand on envisage toute l'exigence de l'idéal auquel il aspire. Pierre Damien pense qu'il faut avant tout favoriser la réforme qui permettra de réaliser la perfection religieuse et proposer ensuite à toute la société chrétienne le modèle de cette vie nouvelle[1].

La discipline doit être présentée dans toute sa sévérité, mais elle sera pleinement acceptée si l'on comprend son véritable but. Le moine sait aimer la pauvreté, parce qu'il envisage tous les biens que son désintéressement permet d'acquérir et mène une vie de silence, -de séparation, de mortification rigoureuse. Mais il cherche le repos et la joie. H faut que nous «achi®ss cultiver « la terre de notre cœur », si nous voulons obtenir une ample possession du bien. Alors l'âme sait se reposer en Dieu et jouir d'une suavité intérieure [2].

SCIENCE ET SAGESSE

Par la discipline monastique, l'âme peut atteindre fa vraie perfection chrétienne qui est Ta possession de la sagesse. Son unique seuei>e8t.de chercher à plaise à Dieu et à s'élever vers Ini, *semper gressibus amoris festinare*[3]. Nous réaliserons alors en nous comme une participation à la sagesse divine. En face de cet idéal, la science humaine apparaît à Pierre Damien sans valeur. Elle a toujours un caractère inféa'ie.ur. elle n'est que terrestre, elle n'est aucunement une préparation à la sagesse qui «mserverail, dans cette subordination, sa valeur propre. Le désir de la science est en lui-même très dangereux, on ne peut l'acquérir qu'on se détournant d'une véritable discipline spirituelle. L'argumentation de Pierre Damien est toujours fondée sur la nécessité de ce choix, sur l'impossibilité d'un accord entre ces démarches distinctes[4]. Celui qui s'applique à la science est semblable à l'homme qui

(1) Pierre Damien naît en 1007. Il est moine en 1035 chez les religieux 4e Fonte Avellana. Il mène une action très vigoureuse controles abus du temps, écrit de nombreux traités où il se montre le conseiller des papes qui se succèdent dans la première moitié du xre sîède. Il est cardinal-évêque d'Ostie en 1057 ; il est chargé de plusieurs légations en France, à Ravenne, à Florence ; il exerce aussi son action dans l'affaire de l'antipape Cadalus (cf. t. Vili, p. 22 et suiv.). Dans sa retraite de Fonte Avellana il poursuit eon œuvre constante de réforme. Il meurt en 1072. Œuvres dans *P. L.*t CXL1V et CXLV.

(2) Pierre Damien fait une critique très vive des mœurs monastiques dans de nombreux traités : *Liber qui dicitur gratissimus ad Ilenricum archiepiscopam ¡Ravennatem, Liber G&morrìtianus, De perfectione monachorum, De coelibatu sacerdotum, Contra intemperantes clericos, Contra clericos aulicos, Contra inscitiam et incuriam clericorum, Contra Philargyriam, De fluxu muncli gloriae, De vita eremitica. (P. L.,* LXLV.)

(3) *De contemptu saeculi,* VIII. *Qualiter ad veras possit monachus divitias pervenire. Si ergo frater, quisquis es, sumptus te delectat acquirere, unde futurae possis occurrere paupertati, veras providus divitias appete, verae etiam paupertatis inopiam pertimesce. Illius namque paupertatis intuitu facillime paupertas ista contemnitur; illarum comparatione divitiarum omnis terrenae substantiae copia tanquam littorea alga despicitur, quae pedibus conculcatur. Igitur si vere contendis inopiam taediosissimae illius paupertatis evadere, stude in agro cordis tui optimarum frugum sationibus insudare. Teste enim Apostolo : « Qui seminat in spiritu, de spiritu metet vitam aeternam » [Gal.,* VI, 8). *{P.* X.» CXLV, 258.)

(4) *Institutio nionialts ad Blancam,* III. (P. L./CXLV, 735.)

(5) *De perfectione monachorum,* III. *Quod neceóse sitterram cordis nostri excedere si de ampla volu-*

quitte la femme libre pour l'esclave. La grammaire elle-même est pleine de danger, elle nous apprend à décliner le mot « dieu » au pluriel, elle suggère toutes sortes de tentations de l'esprit». Lorsque Dieu a voulu instruire le monde et le sauver, il n'a pas envoyé des philosophes et des orateurs, mais des esprits simples et des pêcheurs. On peut se dire, il est vrai, que la science aidera la prédication et qu'ainsi elle pourra avoir une valeur dans l'ordre spirituel lui-même. Mais le martyre vaut mieux que la prédication. On trouvera aussi plus proches de nous des exemples de ce mépris d'une vaine science. Benoît s'applique dans sa jeunesse â l'étude des lettres, mais il les quitte bientôt pour cette sagesse du Christ qui paraît au monde une folie. Martin ignore les lettres, il paraît simple et sans culture. Mais il fait les plus grands miracles. Hilaire abandonne Platon et Pythagore, il se contente dans sa cellule du seul Évaaefle. fl commande alors aux démons dont ne peuvent délivrer les études des philosophes. Quelle pourrait être en effet l'utilité de l'étude des lettres ? On n'aihime pas une lampe pour voir le soleil. Ainsi, celui qui veut connaître Dieu cherche à l'atteindre dans la lumière répandue dans Pâme, non dans celle qu'elle posséderait en elle-même. L'enseignement véritable procède du Saint-Esprit. La science humaine ne peut être d'aucun secours à celui qui veut s'élever au-dessus de lui-même, selon le conseil de l'apôtre : *Quae sursum suni sopite, non quae sunt super terram* (*Coloss.,* III, 2).

LA VOLONTÉ DIVINE

Pierre Damien a exposé les principes essentiels qui commandent sa pensée dans le traité *De Dei omnipotentia in reparatione corruptae et factis infectis redeundis.* L'intérêt particulier de cette discussion est de montrer le sens véritable de la critique constamment reprise de la dialectique.

Dieu peut-il rendre la virginité perdue ? Cet exemple est pris pour montrer par quelles considérations tirées de la nature du temps on pourrait limiter la toute-puissance divine. Mais la distinction du possible et du réel vient établir que la volonté divine est absolue, elle n'est limitée par rien d'autre qu'elle-même. Dieu peut tout ce qu'il veut ; il est la seule cause de l'existence des choses.[1] On peut présenter une objection d'une

mus *possessione gaudere. Hoc itaque modo cum mens nostra in suo coeperit auctore quiescere, et ex illa jam dulcedinis intimae suavitate gustare : mox quidquid divinae legi judicat esse contrarium, respuit, quidquid a supernae justitiae regula discrepai, abhorescit. Hinc plane vera mortificatio nascitur, hinc fit ut homo Redemptoris sui bajulans crucem mundo mortuus videatur. Itaque jam non fabularum gaudet ineptiis, non otiosis acquiescit diffluere verbis ; sed psalmis, hymnis et canticis spiritualibus vacat, remotionem quaerit, latibulum expetit, colloquentium officinas, publicum claustra monasterii forum deputat, angulis gaudet, secreta rimatur, et ut liberius conspectui sui Creatoris assistat, in quantum praevalet, etiam colloquia humana declinat. [P. L.,* CXLV, 294.)

(1) *De sancta simplicitate scientiae inflanti anteponenda,* I. (P. *L.,* CXLV, 695

(2) *ibid.,* V *(P. L.,* CXLV, 699.)

(3) *Ibid.,* Vili. *Quis enim accendit lucernam ut videat solem? Quis utitur ut stellarum micantium videat claritatem ? Ita qui Deum vel sanctos ejus sincero quaerit intuitu, non indiget peregrina luce ut veram conspiciat lucem. Ipsa quippe vera sarder-ia se quaerentibus aperit et «ine adulterinae lucis auxilio inocciduae se fulgor ostendit... Bern ergo sapientiam quaere, illam lotis visceribus ardenter amplectere, ex a non nato valeas sapere, sed et vivere, ac per eam sine fine gaudere. In Deo igitur. qui v^ra est sapientia, quaerendi et intelligendi finem constitue: hunc assiduus meditare, in eo ii. ¿ ter ffesr-!* *P.L.*. CXLV. 701-2.) Cf. *De vera felicitate ac sapientia,* L IP. *L.,* CXLV, 832.)

(4) *De divina omnipotentia,* L *Hoc ergo quod dicitur, Deum non posse malum aliquod vel nescire, non referendum est ad ignorantiam. vel impossibilitatem sed ad voluntatis perpetuae rectitudinem.* (P. *L.,* CXLV, 598-599/

façon plus rigoureuse : Dieu peut-il faire, *in reparatione corruptae,* que ce qui a été ne le soit pas. La réponse de Pierre Damien est très typique ; c'est celle de l'Ecclésiaste : *Majora te ne quaesieris et altiora le ne scrutatus fueris.* Ce qui est en question, c'est l'usage et la puissance de la dialectique. Ses arguments ne peuvent être appliqués aux mystères divins ; elle-même doit reconnaître tous les droits du mystère et suivre la foi comme une servante sa maîtresse 1. Aussi faut-il répondre que la question soulevée n'a pas à se poser. Elle concerne l'habileté prétendue de la dialectique plus que la nature même des choses.

Pierre Damien veut aussi présenter une réponse qui montrerait d'une façon plus directe la vanité de la question. La difficulté vient de ce que, dans le cas que l'on envisage, on paraît être amené, pour affirmer l'absolu de la puissance divine, à reconnaître la réalité du non-être. Mais en fait, nous dit-il, la question ne se pose pas ainsi, il ne s'agit pas de montrer le passage de l'être au non-être, mais une création de l'être, à partir du néant ou de l'absence. Dans cet esprit, rien n'empêche de reconnaître, à la limite, que quelque chose soit et ne soit pas, *si hoc fieri bonum est*[1]. Il faut admettre en définitive qu'il n'y a aucune nature au-dessous de Dieu, ou que cette nature se ramène entièrement à sa volonté. Le Créateur n'est pas soumis aux lois qu'il a lui-même établies et qui constituent l'ordre naturel. On pourrait dire qu'il a en quelque sorte changé la nature en le contraire d'elle-même, à l'origine des choses et bien souvent encore par la suite, comme dans la création d'Ève 3.

Cette discussion rejoint la critique souvent présentée contre la dialectique et d'une façon générale contre toute la culture profane. Comme les valeurs humaines ne sont que celles de l'ordre surnaturel, la nature elle-même n'est rien d'autre que la soumission totale et toujours actuelle à ce que fait d'elle la libre volonté divine. Le thème du *contemptus saeculi* prend son sens dans cette vision des choses. Pierre Damien est sensible à la précarité de toutes valeurs plus qu'à leur consistance. L'ordre vraiment religieux est celui où nous sommes laissés en présence de la seule

(1) *De divina omnipotentia,* V. *Haec plane quae ex dialecticorum, vel rhetorum prodeunt argumentis, non facile divinae virtutis sunt aptanda mysteriis ; et quae ad hoc inventa sunt, ut in syllogismorum instrumenta proficiant, vel clausulas dictionum, absit, ut sacris legibus se pertinaciter inferant et divinae virtuti conclusionis suae necessitates opponant. Quae tamen artis humanae peritia, si quando tractandis sacris eloquiis adhibetur, non debet jus magisterii sibimet arroganter arripere ; sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire, ne, si praecedit, oberret, et dum exteriorum verborum sequitur consequentias, intimae virtutis lumen et rectum veritatis tramitem perdat... Haec igitur quaestio, quoniam non ad discutiendam majestatis divinae potentiam, sed potius ad artis dialecticae probatur perlinere peritiam ; et non ad virtutem, vel materiam rerum, sed ad modum et ordinem disserendi, et consequentiam verborum, non habet locum in Ecclesiae sacramentis quae a parvis scholaribus ventilatur in scholis. (P. L.,* CXLV, 603-604.)

(2) *Ibid.,* Vili. *Ego probare volo quod Deus de nihilo faciat aliquid ; tu ostendere niteris quod de aliquo faciat nihil... Cum ergo Deus omnia possit, cur addubitas Deum hoc non posse ut aliquid simul sit et non sit, si hoc fieri bonum est ? (P. L.,* CXLV, 608.)

(3) *Ibid.,* XI. *Haec porro impossibilitas recte quidem dicitur, si ad naturae referatur inopiam : absit autem ut ad majestatem sit applicanda divinam. Qui enim naturae dedit originem, facile, cum vult, naturae tollit necessitatem. Nam qui rebus praesidet conditis, legibus non subjacet conditoris : et qui naturam condidit, naturalem ordinem ad suae deditionis arbitrium vertit : Quicumque creata quaelibet dominanti naturae subesse constituit, suae dominationis imperio naturae obsequentis obedientiam reservavit. Consideranti plane liquido patet quoniam ab ipso mundi nascentis exordio rerum conditor in quid voluit naturae jura mutavit, imo ipsam naturam, ut ita dixerim, quodammodo contra naturam mutavit. Numquid enim non contra naturam est mundum ex nihilo fieri ? (P. L.,* CXLV, 612.)

volonté divine ; cette disponibilité pure exprime à la fois la situation de la nature et la vraie dignité de l'âme.

OTLOH DE SAINT EMMERAM[1] Son œuvre exprime l'idéal de la vie monastique et le constant souci de la vie spirituelle la plus haute. Le *Liber de tertiationibus suis et scriptis* est un témoignage très curieux, ainsi qu'une méditation sur la tentation, sa nature, son rôle, les moyens de l'écarter. Elle est utile pour faire prendre conscience des bienfaits divins et convaincre l'âme de sa misère[2][3].

La dialectique représente pour lui une tentation dont il faut bien comprendre la nature. Elk est une application mal comprise à la science. Elle n'est pas s^r.s valeur, mais ' - n'e-' ras elle qui peut nous donner le véritable savoir. Il faut mettre bien au duns d'elle l'enseignement de la sainte Écriture.* Otloh de Saint-Emmeram parait parfois s'excuser auprès des dialecticiens de ne pas s'attacher à leurs leçons qwd 3 est attire par un plus haut idéal[4][5] Il y a chez lui un très grani lesir -cmaitre. Son attitude a beaucoup de simplicité et de droiture. Il ' 'caique peut avoir le savoir profane ; il ne le méprise pas,mais -- Il ne songe pas à l'utiliser comme un instrument d'une plus hau: . ..'ure. Il dit souvent ce qu'étaient pour lui les lettres dans sa jeunesse. Mais .. sait qu'on ne retrouve la paix de l'âme que dans la discipline monastique. Dans le cloître, il ne renoncera pas à l'étude, mais il cherchera cette sagesse à laquelle on ne peut accéder que par la méditation de l'Écriture sainte.

MANEGOLD DE LAUTENBACH[5] Son œuvre présente un intérêt particulier dans l'histoire de la philosophie politique. Elle se rattache aux discussions entre les partisans du roi de Germanie Henri IV et ceux de Grégoire VII et de ses successeurs. Les doctrines impérialistes sont soutenues par Petrus Crassus dans la *Defensio Henrici regis,* puis, plus tard, par l'anonyme *Liber de unitate ecclesiae con-*

(1) Il naît en 1010. Après des années d'étude il est moine de Saint-Emmeram en 1032. Il quitte Ratisbonne en 1062, à cause de l'hostilité de l'empereur Othon. Il vit alors à Fulda. Rappelé ensuite par ses frères, il rentre à Saint-Emmeram où il meurt en 1070. Ses principaux traités sont : *De tentationibus suis et scriptis, Dialogus de tribus quaestionibus, Liber metricus de doctrina spirituali, Liber de cursu spirituali. (P. L.,* CXLVI.) Bibliographie dans E. Amann, article *Otloh de Saint-Emmeram,* dans *Dictionnaire de théologie catholique,* t. XI, 2e partie, Paris, 1932, col. 1665-1669.

(2) *Liber de tentationibus suis et scriptis,* I. *ac per hoc tanto certior de gratiae meae beneficiis existeras, quanto minus de meritis tuis praesumeres. (P. L.,* CXLVI, 50.)

(3) *Dialogus de tribus quaestionibus. Prologus. Peritos autem dico magis illos qui in sacra Scriptura quam in dialectica sunt instructi. Nam dialecticos quosdam ita simplices inveni ut omnia sacrae Scripturae dicta, juxta dialecticae auctoritatem, constringenda esse decernerent magisque Boetio quam sanctis scriptoribus in plurimis dictis crederent. {P. L.,* CXLVI, 60.)

(4) *Ibid. Haec igitur omnia dialectici, quaeso, attendant miliique non imputent si, in op . meis, aliud quid quam dialectica doceat invenerint. Major enim cura mihi est leger- ibendo, sequi sanctorum dicta quam Platonis, vel Aristotelis ipsiusque etiam Boetii dogma licet in dictis plurimis, orator fuerit excellentissimus, in quibusdam tamen errasse invenitur. P. L.,* CXLVI, 62.)

(5) Manegold naît vers 1054. Il séjourne en France de 1070 à 1080. En 1082 il est moine au couvent de Lautenbach en Alsace, puis à Reichenbach en Bavière. Il rentre ensuite en Alsace où il fonde le couvent des chanoines réguliers de Marbach. Sa vie est assez mouvementée ; défenseur des idées grégoriennes, il est pendant un temps jeté en prison. Il meurt entre 1103 et 1109.

Nous avons de Manegold deux traités: *Opusculum contra Wolfelmum (P. L.,* CLV, 149-176) ; *Liber ad Gebehardum,* publié par K. Francke dans *Monumenta Germaniae historica,* in-4°, *Libelli de lite imperatorum et pontificum,* I, p. 303-430. — Bibliographie dans E. Amann, article *Manegold de Lautenbach,* dans *Dictionnaire de théologie catholique,* t. IX, 2e partie, Paris, 1926, col. 1825-1830.

servanda, œuvres de polémique destinées à rallier à l'antipape Clément III les partisans d'Urbain II, successeur régulier de Grégoire VII. Ces traités veulent établir que dans son origine le pouvoir temporel est indépendant du pouvoir ecclésiastique. Les discussions portent surtout sur la valeur du serment de fidélité au souverain et sur le droit que revendique le pape d'en délier les sujets dans certaines circonstances. Cette prétention est vaine si les rois tiennent directement leur pouvoir de Dieu. Les grégoriens allemands soutiennent sur la nature du pouvoir temporel des thèses tout à fait opposées. Ils insistent sur la subordination du pouvoir temporel au pouvoir spirituel. Ces doctrines se trouvent chez Bemold de Constance, Gebhard de Salzbourg, Bernard de Constance. Elles sont plus ou moins inspirées des thèses exposées par Grégoire VII dans la lettre à Hermann de Metz.

La pensée de Manegold de Lautenbach présente dans ce contexte doctrinal une grande originalité. Dans le *Liber ad Gebehardum,* écrit en 1084 ou 1085, il veut en premier lieu rapprocher la fonction royale de la fonction épiscopale. « Le peuple, dit-il, n'élève pas le roi au-dessus de lui pour lui permettre d'exercer librement la tyrannie, mais pour être protégé contre la tyrannie et la malveillance. » Il est ainsi amené à dégager l'idée très intéressante du contrat conditionnel. Le pouvoir ne se justifie que pai-sa fonction, le prince et le peuple sont liés par une sorte d'engagement réciproque. L'autorité du prince est fondée sur les conditions mêmes de sa charge. Le pape peut donc délier les sujets du serment de fidélité, non pas par une autorité tout extérieure, mais en constatant que le contrat n'est plus rempli,en libérant ainsi la conscience des sujets. Les idées de Manegold de Lautenbach sont inspirées de plusieurs passages de saint Augustin dans la *Cité de Dieu* ; elles sont en accord avec les tendances grégoriennes, mais elles apparaissent comme une première forme des théories contractualistes si souvent reprises dans l'histoire des idées[1].

L'*opusculum contra Wolfelmium* porte surtout sur les rapports de la raison et de la foi. C'est une critique souvent très vive des philosophes. Il ne faut pas suivre leurs opinions qui ne font le plus souvent que nous décevoir. Ainsi les doctrines sur l'âme que l'on trouve chez les pythagoriciens sont tout à fait opposées à la vraie foi. En effet, pour saisir les vérités qui sont au-dessus des sens et de l'intelligence même, la pensée ne peut qu'errer si elle n'est pas dirigée par la piété. L'action du Saint-Esprit est une aide nécessaire, elle empêche l'âme de se laisser séduire par ce qui n'est qu'illusion ou opinion. L'âme ne sent plus sa déficience, sa misère lorsqu'elle sait accueillir la plénitude de vérité conservée par l'Église sous l'inspiration du Saint-Esprit. On trouve peut-être certaines vérités chez les philosophes. Mais on peut les comparer aux possessions des Égyptiens que le peuple de Dieu peut reprendre ; le Temple est paré de leurs dépouilles[2]. Le traité se termine par la critique des partisans de l'empereur

(1) Pour plus de précisions, cf. t. VIH, p. 192-196.

(2) *Opusculum conira Wolfelmium,* X. *Isti sunt Aegyptii quos dispensatio Dei sanctae Ecclesiae depraedandos exposuit, quorum spoliis faciem templi Domini adornamus, et naturale donum, quod ipse in superbia et abusione ad damnationem suam detinuerunt, amatores humilitatis in usus debitos retorserunt, nihil de suis juribus praesumentes, nil ascribentes sibi, nec quaerentes quae sua sunt, sed*

et Ion y retrouve certains des thèmes du *Liber ad Gebehardum.* L'unité du traité n'apparaît peut-être pas d'une façon extérieure. Mais son inspiration est toujours la même dans la double critique qu'elle établit. Manegold de Lautenbach veut faire l'apologie de l'attitude de l'âme qui dans la simplicité du cœur s'attache à l'unité et dont le modèle est l'humilité île la foi dans la confession de saint Pierre. U exprime une constante défiance contre la philosophie séparée et retrouve les mêmes dispositions intellectnelle» dans les thèses de l'impérialisme germanique.

L t DI iLECTIQVE

A travers ces discussions sans cesse reprises, la pensée clier<'lie à dégager les principes qui permettront une V-:. -ganisation doctrinale, ou même d'une façon plus générale une culture ehnêrienue manifestée dans des institutions. Le débat est celui que l'on rencontre si souvent dans l'histoire de l'Église ; il porte sur le sens même de la tradition dogmatique, sur le rapport à établir entre les deux formes du savoir, p- i-s- et sa ré. Il es posé le plus souvent en fonction de la dialectique ; el nsidéré ' comme « la science des choses divines et humaines » ; il s ! a! ?rs reconnaître sa vraie situation devant la foi. Les attitudes que l'on r-. ?nt sont d'une façon générale assez tranchées, elles sont celles de la fav ir ou du refus. On remarquera que les doctrines traduisent bien souvent des dispositions d'âme, des mouvements spirituels exprimés d'une façon assez rapide et qui se laissent pourtant deviner.

La pensée apparaît assez malhabile à se défendre contre des positions extrêmes. L'usage de la dialectique conduit ainsi à un rationalisme qui ne sait pas se limiter lui-même. « C'est le propre d'un grand cœur de revenir toujours à la dialectique » dit Bérenger, mais il n'éprouve aucun embarras à chercher la vérité d'abord par la raison qui est pour lui « le meilleur des guides ». On aboutit à des conclusions nominalistes extrêmement nettes chez Roscelin ou Bérenger ; le réalisme est exprimé chez Odon de Tournai avec une moindre vigueur. La difficulté que l'on rencontre dans ces diverses tentatives est d'accorder d'une façon harmonieuse la raison et l'autorité. La critique du savoir profane est souvent présentée d'une façon très vive. On en découvrirait la formule typique dans la remarque du légat de Jean XV à Gerbert d'Aurillac L C'est l'attitude qu'adopte Pierre Damien, elle exercera toujours une influence très grande sur la pensée chrétienne, elle inspirera dans une grande mesure en particulier l'action d'innocent III. On retrouve chez lui certaines liaisons caractéristiques, celles qui conduisent d'une conception voisine du fidéisme au *contemptus saeculi* et au volontarisme le plus strict. La doctrine de Pierre Damien présente une extrême rigueur et une grande force de séduction sur certains esprits, elle indique de la façon la plus claire une des directions que la théologie retrouvera assez souvent par la suite.

. *aeterni annuntiante», simpliciter prudentes et prudenter simplices, armaturam perfidiae in cultu fidei transtulerunt, ei scientiam inflatom et mortuam spiritu charitalis animaverunt. (P. L.,* CLV. 158.

(1) Cf. *supra,* p. 35.

L'idéal de la synthèse et de l'harmonie apparaît chez Gerbert d'Aurillac. On trouve chez lui une aspiration particulièrement heureuse, on ne peut dire pourtant qu'elle aboutisse à la réussite d'un système entièrement élaboré. Les doctrines de cet esprit ne se présentent pas encore à cette époque dans toute leur force. Elles supposent pour se constituer une plus grande maîtrise. La pensée théologique doit acquérir un sens toujours plus nuancé de l'accord de la raison et de l'autorité et, pour triompher de son embarras devant l'antithèse du nominalisme et du réalisme, elle exige une invention véritable dans l'ordre philosophique lui-même.

CHAPITRE III

LA DOCTRINE DE SAINT ANSELME[1]

Saint Anselme est une des plus grandes figures du xie siècle. Il appartient à l'histoire de l'Église à la fois par l'éclat de sa pensée et par la vigueur de son action entièrement dévouée au triomphe des idées grégoriennes. Cette époque est marquée par une véritable renaissance monastique due en particulier au développement de Cluny. Saint Anselme exprime les tendances essentielles du monachisme du xic siècle. Cette réforme consiste surtout à revenir à la pureté de la tradition bénédictine. L'idéal proposé aux âmes intérieures reste celui qui établi fix-, dans sa simplicité et sa discrétion, par le père des moines d'Occident. La pratique des vertus favorise la rectitude d'une vie soucieuse - qui est vraiment spirituel. Il est bien remarquable que la pensée de saint Anselme demeurera toujours fidèle à la tradition bénédictine. On retrouve

(1) Bibliographie. — I. Œuvres dans *P. L.,* t. CLVIII-CLXX ; Anselmo d'Aosta, *Opere filosofiche,* édit. C. Ottaviano, Lanciano, 1927 ; — S. Anselmi Cantuariensis *Archiepiscopi opera omnia ad fidem codicum recensuit Francescus Salesius Schmitt monacus Grissoviensis.* Londres, 1940-46.

II. Travaux. — B. Adlociï, *Glossen zur neuesten Wertung des Ansélmischen Goettesbeweiscs.* dans *Philosophisches Jahrbuch,* 1903, p. 163-70 et 300-309 ; A. Audet, *Une source augustinienne de l'argument de saint Anselme,* dans *Étienne Gilson, philosophe de la chrétienté. Rencontres,* 1949, p. 105-142 ; K. Barth, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gotte#,* Münster, 1931 ; L. Baudry, *La prescience divine chez saint Anselme,* dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* Paris, 1940-42, p. 223-29 ; W. Betzendoerfer, *Glauben und Wissen bei Anselm von Cantorbery,* dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* 1929 ; M. Cappuyns, *L'argument de saint Anselme,* dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale,* t. IV, p. 313-320 ; A. Combes, *Un inédit de saint Anselme ? Le traité De unitate divinae essentiae et pluralitate creaturarum d'après Jean de Ripa,* Paris, 1944 (Études de Philosophie médiévale, XXXIV) ; J. Draeseke, *Sur la question des sources d'Anselme,* dans *Revue de Philosophie,* 1901 ; E. Domet de Vorges, *Saint Anselme* (Collection des grands philosophes), Paris, 1902 ; A. Dyroff, *Der ontologische Gottesbewcis des hl. Anselms in der Scholastik,* dans *Problème der Gotteserkenntnis,* Münster, 1928, p. 79-115 ; Ch. Filliatre, *La philosophie de saint Anselme,* Paris, 1920 ; J. Fischer, *Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury,* dans *Beitràge zur Geschichte der Philosophie des Millelalters,* X, 3, Münster, 1911 ; É. Gilson, *Senset portée de l'argument de saint Anselme,* dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* 1934, p. 5-53 ; M. Jacquin, *Les rationes necessariae de saint Anselme,* dans *Mélanges Mandonnet,t.* II, p. 67-78, Paris, 1930; D. Koelping, *Anselms Monologion. Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines spekulativen Programms Fides quaerens intellectum,* Bonn, 1935 ; A. Koyré, *L'idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme,* Paris, 1923 ; J. Leclercq, *Un nouveau texte du De unitale,* dans *Revue du moyen âge latin,* 1945, p. 173-177 ; A. Levasti, *Sani'Anseimo, Vita e Pensiero,* Bari, 1929 ; O. Lottin, *La théorie du libre arbitre depuis saint Anselme jusqu'à saint Thomas d'Aquin,* Louvain, 1929; J. Paliard, *Prière et dialectique,* dans *Dieu vivant,* t. VI, p. 50-70 ; G. van df.r Pi.aas, *Des hl. Anselms Cur Deus homo auf dem Boden der jüdisch-christlichen Polemik des Mittelalters,* dans *Divus Thomas* (Fr.), 1929, p. 466-67 ; Ch. de Rémusat, *Saint Anselme de Cantorbéry,* 2e édit.. Parts. 1868 ; J. Rivière, *Le dogme de la rédemption au début du moyen âge,* Paris, 1934 : Id., *Un premier jet du Cur Deus homo,* dans *Revue des sciences religieuses,* 1934, p. 329-360 : P. Rousseau, *Œuvres philosophiques de saint Anselme,* Paris, 1947 ; H. Ostlender, *Anselm von Canterbury, der Vater der Scholastik,* Dusseldorf, 1927 ; J. Rohmer, *La finalité morale chez les théologiens de saint Augustin à Duns Scot,* Paris, 1939 ; Sof.hngen, *Die Eirvcit der Théologie in Anselms Proslogion,* Braunsberg, 1928 ; Spedalieri, *Anselmas et Gaunilo. Seu de recta argumenti sancti Doctoris interpretatione,* dans *Gregorianum,* 1947, p. 56-77 : A. A. Stoltz, *Zur Théologie Anselms in Prodogion,* dans *Catholica* (Paderbornn . 1933. p. 1-24 : P. Vignaux, *Note sur le chapitre LXX du Monologion,* dans *Revue du moyen âge latin,* 1947, p. 321-334 ; Id., *Structure et sens du Monologion,* dans *Revue des sciences philosophiqun et théologiques,* 1947, p. 192-212 ; A. Wilmart, *Le premier ouvrage de saint Anselme contre Roscelin.* dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale,* 1931, p. 20-3G ; S. Vanni-Rovichi, *Sant' Anseimo e la Filososofia del secolo XI,* Milan, 1949.

dans ses plus hautes spéculations ce qu'il y a dans cet esprit d'aisance, de ferveur et de simplicité.

Saint Anselme est non moins profondément marqué par l'influence romaine. Il a dû soutenir une lutte pour la défense des idées grégoriennes et subir même l'exil pour obtenir l'application de la réforme en Angleterre[1]. Il aboutit enfin à y faire appliquer les idées modératrices exprimées par Yves de Chartres sur les rapports du spirituel et du temporel. On voit ainsi dans l'œuvre et dans la pensée de saint Anselme le même souci de rectitude et de liberté spirituelle. C'est à l'occasion de ces conflits qu'il prononce la parole restée célèbre : « Dieu n'aime rien tant que la liberté de son Église[2]. »

§ 1. — La méthode.

On retrouve dans tousles ouvrages de saint Anselme le même mouvement général de la pensée. Ils appartiennent tous, nous dit-il lui-même, à l'étude de la Sainte Écriture. Il s'agit donc de partir toujours de l'enseignement qu'elle nous propose. Mais, dans une méthode de pensée très originale, les vérités obtenues par la spéculation n'emprunteront pas à l'Écriture elle-même leur force persuasive ; saint Anselme se propose d'atteindre l'intelligence de la foi. La démarche intellectuelle procède toujours de la foi, mais fait appel à la raison pour en découvrir la signification encore cachée. Ainsi le *Proslogion* est une « méditation sur le sens de la foi pour une personne cherchant dans le silence, et par un raisonnement intérieur, à connaître ce qu'elle ne sait pas »[3]. Le *Monologton* présente le même caractère. Cette « méditation sur l'essence divine » est le résumé de leçons faites par saint Anselme à ses moines lorsqu'il était prieur du Bec. Les auditeurs, dit-il, lui ont imposé l'allure de cette méditation écrite qui ne tirera aucune force persuasive de l'autorité de l'Écriture, mais exposera les résultats obtenus en chaque recherche dans un style simple et avec les arguments courants de l'habituelle *dispulaiio,* cédant en peu de mots à la nécessité rationnelle et à l'évidence de la vérité.[4] C'est, au point de départ, la démarche intellectuelle de saint Augustin, mais elle prend une forme très originale qu'il faudra préciser en elle-même, comme aussi par comparaison avec d'autres tentatives analogues.

(1) CL t. Vili, p. 313-319.

(2) Saint Anselme est né en$1033 aux environs d'Aoste. Après les heureuses années de sa formation auprès de» moines bénédictins d'Aoste, il connaît, à la suite de la mort de sa mère, une période de tristesse et d'inquiétude. Il voyage pendant trois ans et vient se fixer à l'abbaye du Bec, en Normandie, dans l'espoir d'acquérir la sagesse à une école réputée. Il y devient moine en 1060 et y remplit ensuite les fonctions d'écolâtre. Il écrit alors plusieurs de ses œuvres les plus importantes : Monotogion, *Proslogion, De veritate, De libertate arbitrii, De casu diaboli, De grammatica.* En 1078 il est abbé du Bec, en 1093 archevêque de Cantorbéry. C'est l'époque des difficultés et des luttes avec Guillaume le Roux, puis pour Henri Beauclerc. Il fait un séjour à Rome auprès d'Urbain II en 1098 ; exilé de nouveau en 1103, il se rend à Rome ; après l'entrevue du Bec avec Henri Beauclerc, le 15 août 1106 il peut rentrer en Angleterre ;les rapports entre l'Église et l'État sont ensuite fixés au concile de Londres. Saint Anselme compose pendant les dernières année» de sa vie : *De fide Trinitatis et incarnatione Verbi, Cur Deus horna, De conceptu virginali et originali peccato, De processione sancti spiritus.* Il mourut en 1102.

(3) *Proslogion, Proemiuni. (P. L.,* GLV111, 223.)

(4) *Monologion, Praefatio.* (P. *L.,* CLV1H, 143.)

Les divers traités dans lesquels cette méthode trouve son application ne se présentent pas comme l'exposé d'une vérité toute faite et entièrement possédée. Ce sont des méditations et des dialogues. C'est une interrogation sans cesse reprise jusqu'à la découverte qui satisfait l'âme et lui permet l'ascension vers Dieu. Cette recherche intellectuelle complexe donne une forme nouvelle à la tradition dans laquelle elle s'insère.

LA RAISON ET LA FOI

La doctrine de saint Anselme procède toujours de la foi. Il veut pénétrer la signification de la vérité que déjà croit et aime son cœur, ne cherchant pas à comprendre pour croire. Liais à croire pour comprendre[1]. La pensée tend à *Vintelleclio* et ainsi die mamie--*e* ‹*x* qu: a **avai pété** déjà aperçu dans la formule dogmatique, elle aboutit enña à sorte .de justification de la foi elle-même. Tel est le sens de la formule qœ rèsane tMte cette attitude intellectuelle : *Fides quaerens intellectum.*

Saint Anselme se propose de dépasser en un seas **la loi de-même et** d'aboutir, en la supposant toujours, à ce qu'il nomme *'.i* raison Mais cette œuvre de la raison peut prendre des formes assez d.Terentes. Eib aboutit parfois à rendre la foi elle-même lumineuse, à la pénétrer r - >s-sité. On remarquera cependant que l'évidence ainsi atteinte ne porte que sur le fait lui-même, sur l'existence de la vérité affirmée avec certitude et non pas entièrement dominée par l'esprit. C'est ainsi que l'existence de Dieu devient pour nous une évidence et, au terme de l'argumentation du *Proslogion,* l'âme peut dire à Dieu : « Même si je ne voulais plus croire que tu es, je ne pourrais plus ne pas le comprendre. » L'esprit humain peut établir d'une façon certaine qu'une conclusion est vraie, il ne détermine pas pour autant comment elle est vraie. La pensée s'élève bien à ce que l'on peut nommer, en un premier sens, la raison nécessaire, mais elle reconnaît qu'elle ne peut entièrement expliquer la modalité même de ce qu'elle affirme. Le mouvement de l'esprit aspire à posséder ce qui est son bien. Aussi il ne s'en tient pas à cette première forme de nécessité portant sur l'existence. Dans l'impossibilité où nous sommes de pénétrer l'essence divine, nous pouvons encore exprimer la vérité par images et figures. Une telle connaissance est, elle aussi, considérée comme l'œuvre de la raison. Elle n'est pas une démonstration du dogme, mais la reconnaissance de convenances, d'analogies. Sans doute nous pouvons établir par raison quelque nécessité au sujet de l'essence divine, mais ce qui est exprimé reste différent de ce qui est.

Avons-nous découvert d'un côté quelque chose sur ce sujet incompréhensible, et d'un autre côté ne voyons-nous rien s'éclairer pour nous î Souvent en effet nous parlons de bien des choses que nous n'exprimons pas exactement comme elles sont ; mais nous signifions par autre chose ee que nous ne voulons ni ne pouvons pas dire directement ; c'est le cas lorsque nous parlons par figure. Souvent aussi nous ne voyons un objet qu'imparfaitement tel qu'il est et seulement par une image ou ressemblance, comme lorsque nous regardons le visage de quelqu'un dans un miroir. Ainsi nous disons et ne disons pas la même chose ;

(1) *Proslogion,* I. *Non tento. Domine, penetrare altitudinem tuam, qvtia nullatenus cumparo illi intellectum meum, sed desidero aliquatenus inlelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quaero inlelligere, ut credam ; sed credo, ut intelligam.* (*P. L.,* CLVI1I, 227.)

nous voyons et ne voyons pas la même chose. Nous disons et voyons par truchement, nous ne disons ni ne voyons pas ce que sont les propriétés essentielles. Mais ces considérations n'atteignent en rien la vérité de ce qui a été exposé jusqu'ici au sujet de la souveraine nature, non plus que la persistance de son ineffabilité, même s'il est avéré qu'on ne peut aucunement l'exprimer par le propre de son essence, mais la désigner au mieux par une autre. Quels que soient les noms par lesquels il semble qu'on puisse dire cette nature, ils ne nous la montrent pas tant par ce qui lui est propre que par une certaine similitude qu'ils évoquent [1].

Ainsi nous pouvons établir avec nécessité certaines vérités ; dans d'autres cas nous n'allons pas au delà des figures, des raisons de convenance. Dans ce double mouvement de la pensée nous dépassons la foi elle-même pour en obtenir l'intelligence. Nous retrouvons ainsi la raison dans ce qui n'était qu'une donnée, un pur fait. C'est là une forme originale de spéculation qui n'appartient pas exclusivement à la théologie ni à la philosophie, dans la distinction où ces disciplines seront établies par la suite. La connaissance religieuse procède de la foi et s'achève dans la raison.

LA DOCTRINE ET LA VIE

Il est manifeste que la doctrine de saint Anselme est la traduction d'une expérience spirituelle. Celui qui est capable de connaître, de voir, est celui qui a éprouvé la vérité et qui a su la faire sienne [2]. Aussi a-t-on cherché à voir dans cette pensée l'expression d'une sagesse mystique [3]. Cependant on ne peut dire que l'on trouvera dans la théologie anselmienne l'expression doctrinale d'une expérience semblable par exemple à celle de saint Bernard. Ce qui caractérise la théologie mystique, c'est en particulier qu'elle traduit d'une façon très originale la relation de la connaissance et de l'amour. *Amor ipse notitia est.* Cette union est sans doute toujours affirmée par saint Anselme, mais elle prend chez lui une forme assez différente. Le problème que pose l'interprétation de sa doctrine est de déterminer la fonction propre de la spéculation dans la vie spirituelle.

Le mouvement de la pensée trouve son point de départ dans la doctrine de l'image de Dieu. L'esprit est lui-même le miroir dans lequel il reconnaît déjà celui qu'il ne peut pourtant voir encore face à face. Ainsi la créature raisonnable s'efforcera d'exprimer cette image imprimée en elle. De là vient tout le progrès de la connaissance. Rien n'est si important pour l'âme que de se souvenir, de comprendre, d'aimer.

Il est certain en conséquence que la créature raisonnable a été créée pour aimer par dessus tout la souveraine Essence qui est aussi le souverain Bien. Bien plus qu'elle n'aime qu'elle ou à cause d'elle, parce qu'elle est bonne par soi et que rien n'est bon que par elle. Mais elle ne peut l'aimer sans tâcher de se souvenir d'elle et de la comprendre. Il est donc clair que la créature raisonnable doit vouloir et s'employer tout entière à se souvenir, à comprendre et à aimer le souverain Bien de qui elle sait tenir son être même [4].

(1) *Monologion,* LXV, trad. P. Rousseau, *Œuvres philosophiques de saint Anselme,* p. 158. (Texte *P. L.,* CLVIII, 211.)

(2) *De fide Trinitatis,* II. *Nimirum hoc ipsum quod dico : qui non crediderit non intelliget. Nam qui non crediderit non experietur et qui expertus non /uerit non intelliget.* (*P. L.,* CLVIII, 264.)

(3) Cf. A. Stolz, *Zur Théologie Anselms in Proslogion,* dans *Catholica,* Paderborn, 1933, p. 24 et suiv.

(4) *Monologion,* LXVIII, trad. P. Rousseau, p. 61. (Texte *P. L.,* CLVIII, 214.)

La foi est le point de départ de tout l'édifice spirituel. Mais parce que la foi vit de l'amour, elle ne reste pas inactive ; elle s'exerce par des actes fréquents qui en traduisent la rectitude et l'élévation ; ainsi voit-on que celui qui aime la justice souveraine ne saurait rien faire d'injuste ni négliger la moindre justice. La foi et l'amour inspirent l'acte de l'esprit qui cherche à s'élever jusqu'à la raison. Le terme de ce progrès est la joie de la vérité. Mais l'âme qui reconnaît la présence de Dieu n'atteint pas à une entière évidence. Sa prière reste le plus souvent *queremonia de absentia Dei.* Dans la joie de la connaissance et dans la certitude même des raisons nécessaires, l'âme ne cesse pas de reconnaître son exil [1]. Mais cette recherche est précieuse : elle est toute suscitée par l'amour et conduit encore vers lui. « Seigneur, dit saint Anselme, faites-moi pénétrer par l'amour ce que je goûte par la connaissance. » Ce qui est essentiel dans cette démarche spéculative, c'est donc l'application de l'esprit à « se souvenir » de celui qui est son bien suprême.

§ 2. — L'idée de Dieu.

dan Tlemo^ologwn

L'existence d'une nature souveraine peut être établie par la seule raison. Saint Anselme nous dit que dans cette démonstration il n'avancera rien qui ne soit « conforme aux écrits des Pères catholiques et surtout du bienheureux Augustin ». Les preuves qu'il nous présente sont en effet d'inspiration augustinienne et aussi, dans une certaine mesure, platonicienne. Elles représentent un des efforts les plus rigoureux de la pensée chrétienne pour se dire à elle-même ses premières certitudes.

Le premier argument part de la considération des biens innombrables dont la multitude diverse apparaît aux sens corporels et que la raison discrimine. Ne faut-il pas croire qu'il y a un bien par lequel sont bonnes toutes les choses bonnes ? Nous sommes amenés à cette conclusion en remarquant que toutes les choses ne peuvent pas être bonnes par un principe particulier ; elles ne pourraient dans ce cas avoir en commun le caractère de la bonté. Ce bien par lequel tout est bon l'est par lui-même ; il n'a aucun caractère de dépendance, il est « le sommet de tout »[2].

On peut présenter une argumentation semblable en partant d'une façon générale non de la considération de telle forme de bien, mais de celle de l'existence. Tout ce qui est existe par quelque chose, et ce principe est

(1) *Meditatio XXI. O Summa et inaccessibilis lux, o sancta et beata veritas, quae longe es a me, qui tam prope sum tibi! Quam remota es a conspectu meo, qui sic praesens sum conspectui tuo! Ubique es tota praesens, et non video te. In te moveor, et in te sum, et ad te non possum accedere. Intra me, circa me es,et non sentio te. (P.L.,* CLVIIT, 817.)— *Ibid. Si autem ubique es,cur non te video praesentem ? Sed certe habitas lucem inaccessibilem. Et ubi est lux inaccessibilis ? aut quomodo accedam ad lucem inaccessibilem ? Aut quis me ducet in illam ut videam te in illa ? Denique quibus signis, qua facie te quaeram ? Nunquam te vidi, Domine Deus meus, non novi faciem tuam. Quid faciet, altissime Domine, quid faciet iste tuus longinquus exsul ? Quid faciet servus tuus anxius amoris tui et longe projectus a facie tua. Accedere ad te desiderat, et inaccessibilis est habitatio tua. Invenire te cupit et nescit locum tuum. (P. L.,* CLVIII, 815.)

(2) *Monologion,* I. *Quis autem dubitet illud ipsum per quod cuncta sunt bona esse magnum bonum ? Illud igitur est bonum per seipsum ; quoniam omne bonum est per seipsum. Ergo consequitur ut omnia alia bona sint per aliud quam quod ipsa sunt et ipsum solum per seipsum. At nullum bonum quod per aliud est, est aequale aut majus eo bono quod per se est bonum. Illud itaque solum est summe bonum, quod solum est per se bonum. (P. L.,* CLVIII, 146.)

unique ou multiple. Mais affirmer cette pluralité, c'est bientôt reconnaître une force ou nature d'exister qui fait exister par eux-mêmes ces divers principes.

L'existence d'une nature supérieure est encore établie à partir de la considération des degrés d'être. Les natures ne sont pas toutes égales en dignité ; celui qui doute que le cheval soit meilleur que le bois et l'homme supérieur au cheval ne peut aucunement être appelé un homme. On est amené ainsi à penser qu'il existe une nature supérieure à toutes les autres. Mais une telle nature est-elle unique ou multiple ? Ces natures ne peuvent exister, dans leur multiplicité, par quelque chose d'autre qu'elles-mêmes à quoi elles seraient alors inférieures. Si, au contraire, elles tirent leur grandeur de leur essence, elles cessent d'être multiples.

Ces preuves nous amènent toujours à reconnaître l'existence d'une nature suprême. Rien ne peut lui être antérieur. Elle n'est donc pas, par autre chose qu'elle-même, ce qu'elle est. Elle subsiste dans une entière simplicité et l'on peut identifier à son essence chacun des attributs que l'on affirme d'elle.

> Si donc elle n'est juste que par la justice et qu'elle ne puisse être juste que par soi, quoi de plus clair, quoi de plus nécessaire que cette même nature soit la Justice elle-même / Ainsi quand on dit qu'elle est juste par la Justice, c'est dire qu'elle est juste par elle-même ; et quand on dit qu'elle est juste par elle-même, on exprime purement et simplement qu'elle est juste par la Justice. Si on cherche ce qu'est en elle-même cette nature suprême dont nous parlons, quoi de plus vrai que de répondre qu'elle est la Justice î II faut donc voir comment entendre exactement que cette nature qui est la Justice elle-même soit dite juste. En effet, bien qu'un homme ne puisse être la Justice, il peut cependant avoir la Justice ; l'homme juste ne signifie pas la justice existante, mais un homme possédant la Justice. Ainsi on a raison de ne pas dire que la nature suprême a la Justice, mais qu'elle l'est ; quand on la dit juste, onia comprend à juste titre comme étant la Justice et non comme possédant la Justice. Donc quand on la dit la Justice existante, on n'énonce pas une de ses qualités, mais sa quiddité ; il s'ensuit de ce fait que quand on la dit juste on n'énonce pas sa qualité, mais sa quiddité x.

Il est remarquable que ce type d'argumentation, à son point de départ, est platonicien. Il fait intervenir la considération de la causalité sans doute, mais comme un aspect de la participation. La dépendance que l'on reconnaît dans les choses est d'abord celle de natures qui participent ce qu'elles sont. Mais la preuve conduit bien au delà du platonisme. Elle nous permet d'affirmer une nature souveraine qui n'est pas arrivée à l'être, qui est par soi. Telle est l'originalité et la force de la pensée de saint Anselme ; elle est, dans la preuve de Dieu, une forme typique de ce que peut être un platonisme chrétien.

EN QUEL SENS DIEU EST PARTOUT ET TOUJOURS

La nature divine est simple et chacun de ses attributs s'identifie à ce qu'elle est. Mais en réfléchissant sur cette simplicité, on peut être amené à murmurer une contradiction. On doit reconnaître d'abord que Dieu est en tous temps et en tous lieux. Aucun bien ne peut être réellement sans lui, il faut donc qu'il soit présent partout où quelque

(1) *Monologion,* XVI, trad. P. Rousseau, p. 28. (Texte *P. L.,* CLVIII, 165.)

bien est affirmé. Mais l'énoncé contradictoire paraît également nécessaire. On dira alors que l'Essence souveraine n'est dans aucun temps ni dans aucun lieu. En effet elle ne peut être tout entière en chacun des biens particuliers et puisqu'elle n'est pas divisible, elle ne peut être partiellement en chacun des temps et des lieux.

Mais on peut dominer ces contradictions. La simplicité de la nature divine empêche qu'elle soit enfermée, limitée, soumise à la loi du temps et de l'espace.

C'est donc avec raison qu'on dit qu'elle n'est dans aucun lieu ni temps pare© qu'elle n'est contenue par rien, et cependant on peut Ł dire en tout lieu et temps, d'une manière qui lui est propre, puisque tout ce qui est autre qu'elle, pour ne pas tomt-sr ¿ans le néant, doit être soutenu par sa présence. Elle est en tout lieu et temps par e qu'eüe ne manque à rien et elle n'est eu aucun parce qu'elle n'a aacun ties on vemps et n'aduMt «a eoi aucune distinction de lieu ou de temps.*

Elle est ainsi dans les lieux et les temps cooae cfle est daas toutes les choses existantes ; elle n'est pas Me chose omtcuBC^ mais Me «base qui contient tout en le pénétrant. On aboutit assi à uæ théorie wirqitable qui fonde la présence sur Faction de la subrtance souveraine, eur la dépendance de toutes les choses dans l'être.

Comment ne pas conclure que la substance créatrice et souveraine de tout est nécessairement différente et libre de la nature et de ses lois qu'elle a créées et n'est incluse dans aucune limite de temps ou d'espace, puisque sa puissance, qui n'est autre que son essence, enferme bien plutôt en les contenant toutes les choses qu'elle a faites 2.

L'EXEMPLARISME

C'est la raison qui nous fait connaître les propriétés de la nature divine ; elle doit aussi nous guider dans l'étude de sa Parole, par qui tout a été fait. L'Esprit souverain est en même temps la souveraine sagesse, qui se comprend et se dit elle-même ce qu'elle est. Comment pourrait-on penser que la sagesse ne se comprenne pas elle-même, alors que l'âme rationnelle peut se « souvenir » non seulement d'elle-même, mais de cette sagesse, la comprendre et se comprendre ? Ainsi, que l'on pense l'Esprit souverain sans aucune autre essence existante, ou avec d'autres créatures, il est nécessaire que son Verbe lui soit coéternel.

Mais en quel sens peut-on dire que le Verbe est la ressemblance des créatures ? Il est immuable, it ne peut y avoir en lui aucune dépendance des choses changeantes. Il est la vérité des choses parce que toutes ont été faites à son image. Il y a en elles une imitation plus ou moins grande de l'essence divine qui est à proprement parler leur vérité. La vérité souveraine ne souffre donc aucune augmentation ou diminution selon qu'elle est plus ou moins semblable aux créatures s. La vérité des choses est au contraire le degré d'essence et de dignité selon lequel elles s'approchent

(1) Afonologion, XXII, trad. P. Rousseau, p. 112. {Texte CLVIII, *P. L.,* 176.)
(2) *Ibid.,* p. 111. (Texte *P. L.,* CLVIII, 17fiJ
(3) *Monologion,* XXXI. *Sic quippe Verbum summae verilalis, quod et ipsum esi summa veritas, nullum augmentum vel detrimentum sentiet, secundum hoc quod magis vel minus creaturis sit simile, sed potius necesse erit omne quod creatum est tanto magis esse et tanto esse praestantius, quanto similius est illi quod summe est et summe magnum est. (P. L.,* CLVIIT, 184.)

de lui. Ainsi on peut être amené à comprendre comment il n'y a qu'un seul Verbe immuable par lequel Dieu se dit lui-même et tout ce qui a été fait. Les créatures en lui ne sont que l'essence première elle-même et la vérité première d'exister. C'est là un des aspects les plus importants de la doctrine de saint Anselme ; la formule par laquelle il traduit la vérité de l'exemplarisme demeurera classique.

Lorsque le même Esprit se dit lui-même, il dit aussi toutes les choses qui ont été faites. En effet et avant qu'elles ne soient faites et lorsque déjà elles sont faites, et quand elles périssent ou qu'elles s'altèrent, elles sont toujours en Lui non ce qu'elles sont en elles-mêmes, mais ce qu'il est lui-même. En elles-mêmes en effet elles sont essences changeantes, créées selon une Raison immuable, mais en lui elles sont l'essence première et la vérité première d'exister. Et selon qu'elles lui sont plus semblables, elles lui doivent d'exister d'autant mieux et plus véritablement. C'est ainsi que l'on peut affirmer que, lorsque cet Esprit souverain se dit lui-même, il dit aussi ce qui a été fait par un seul et même Verbe L

L'ARGUMENT DU PROSLOGION

L argument du *Proslogion* appelé, d une laçon assez impropre d'ailleurs, argument ontologique est resté l'aspect le plus célèbre de la doctrine de saint Anselme. Il ne peut se comprendre que si l'on saisit le mouvement d'ensemble de ce traité et son caractère religieux. Saint Anselme veut reprendre le projet du *Monologion,* mais le présenter d'une façon plus directe. Il veut dépasser cet enchaînement d'arguments nombreux qui constituent son premier traité ; il cherche un argument unique qui suffirait à lui seul pour démontrer que Dieu existe et qu'il est le souverain Bien. Sa pensée n'est pas seulement une exposition, une possession tranquille et assurée de la vérité, elle a le caractère d'une ardente recherche. Il part, il est vrai, de la foi elle-même, mais il veut l'élever jusqu'à l'intelligence. C'est sans doute la conclusion principale, et l'esprit même de la recherche que saint Anselme exprime en ces termes : « Même si je ne voulais plus croire que tu es, je ne pourrais plus ne pas le comprendre 2. »

La nouveauté de l'argument est soulignée dans le *Proslogion.* En effet, on ne peut le ramener à une preuve par la causalité qui se présente, sous des formes bien diverses, chez saint Augustin et chez saint Thomas. Son originalité consiste à partir de l'idée de Dieu elle-même, à l'intérieur de laquelle nous pouvons lire en quelque sorte la nécessité de l'existence. Dieu est l'être tel que l'on ne peut en concevoir de plus grand — *aliquid quo nihil majus cogitari potesl.* L'insensé dit dans son cœur qu'il n'y a pas de Dieu. Mais il entend à coup sûr ce qu'il dit et il doit donc admettre que l'être tel qu'on n'en peut concevoir de plus grand est au moins dans la pensée. La preuve va porter précisément sur ce point que l'être tel qu'on n'en saurait concevoir de plus grand ne peut être dans la pensée seule. On peut en effet concevoir qu'il existe aussi en dehors de la pensée. Nous serions alors amenés à cette contradiction que l'être tel qu'on n'en peut concevoir de plus grand est l'être dont on peut concevoir quelque chose de plus grand — *Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in*

(1) *Monologion,* XXXV, trad. P. Rousseau, p. 128. (Texte P. *L.,* CLVIII, 189.)
(2) *Proslogion,* IV. (P. *L.,* CLVIII, 229.)

solo intellectu, idipsum quo majus cogitari non potest, est quo majus cogitari potest. Il est donc sans aucun doute un être tel qu'on n'en peut concevoir de plus grand, et cela dans la pensée et en effet — *exislil ergo procul dubio aliquid quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re l.*

Le caractère propre de la preuve est de joindre l'être à l'idée, *a simultaneo.* Il faut donc pour bien l'entendre ajouter une interprétation de l'origine de l'idée en nous. Saint Anselme n'a pas explicité sa pensée sur cette question essentielle. Cependant son intent ion n'est pas douteuse. L'idée de Dieu n'est pas formée, construite, comme le prétendra saint Thomas. Elle est trouvée présente en nous, soit qu'elle appartienne à la foi. soit qu'elle apparaisse, chez l'insensé lui-même, comme donnée dans Timase de Dieu qui est la vraie nature de l'âme. C'est ce caractère de l'idée de Dieu qui distinguera les partisans et les adversaires de l'argument ontologique et c'est par là que Descartes essaiera de mettre la preuve qu'il retrouve à l'abri des critiques de saint Thomas. Il apparait bien qu'il ne s'agit pas chez saint Anselme d'une preuve à partir delà causalité de l'idéCj comme l'augustinisme pouvait le suggérer. C'est un mouvement de pensée entièrement original qui prétend tirer la nécessité de l'existence de la nécessité seule de l'idée. Il faut ajouter qu'elle implique une théorie des fondements de la certitude. Saint Anselme définit la vérité comme la rectitude perceptible à l'intelligence. Ainsi, quand l'esprit humain s'élève à la certitude, la vérité qu'il exprime est fondée sur ce que les choses sont. Il exprime la tradition ontologique, qui est celle de toute la pensée antique et médiévale, de la priorité de l'être sur l'intelligible et le vrai. C'est donc la nécessité de l'existence de Dieu qui fonde en dernière analyse la nécessité de notre affirmation[2].

DE LA VÉRITÉ

La doctrine développée dans le *De Veritate* apparaît comme un prolongement des analyses du *Monologion* sur l'essence divine. La simplicité de Dieu est en même temps l'éternelle vérité qui ne comporte ni commencement ni fin. Ainsi nous croyons que Dieu est la vérité, et nous disons aussi que la vérité est dans une multitude de choses. Nous sommes alors conduits à nous demander si chaque fois que nous par-

ti) *Proslogion,* II. (P. *L.,* CLVIII, 228.)

(2) L'histoire de l'argument de saint Anselme dans la pensée médiévale est complexe. Alexandre de Halés le rapporte sans le critiquer. Saint Bonaventure paraît lui être favorable. La pensée d'Albert le Grand reste indécise. La position de saint Thomas est beaucoup plus ferme et jouera un rôle important. La question est pour lui de savoir quelle est la signification de la liaison : Dieu est existant. Saint Thomas s'accorde à reconnaître qu'elle est nécessaire, mais à l'intérieur d'un concept formé par l'esprit. Il s'écarte donc par là de la pensée de saint Anselme pour qui l'idée est découverte, non formée, elle est présente dans l'esprit. Peut-être cependant la portée de l'arerument est-elle plus profondément indépendante de cette question d'épistémologie. Que l'idée soit constituée ou découverte dans l'âme, elle ne nous met toujours en présence que d'une réalité dans la pensée si l'on ne considère pas formellement la causalité de l'idée. Aussi saint Thomas dira-t-il qu'elle ne nous fait pas atteindre du dedans même de notre pensée la nécessité. L argument de saint Anselme voudrait nous conduire à lire dans l'idée elle-même la nécessité et l'être. C'est cette conclusion que repousse en définitive saint Thomas. Mais l'argument ne cesse pas d'avoir pour lui un grand intérêt, même s'il n'est pas concluant par lui seul. L'existence de Dieu reste, par la seule considération que nous en avons, hypothétique, lointaine. Mais l'argument nous fait comprendre que le problème de Dieu est unique, que la nécessité d'affirmer l'existence de Dieu doit venir précisément de la raison qui nous empêche de l'affirmer dans tout autre cas. Dieu ne peut exister que par sa nature même, de sorte que son existence est son être. C'est pour saint Thomas la vérité la plus haute que puisse atteindre l'esprit humain : *Hanc autem sublimem veritàlem Moyses a Domino est edoctus. .Contra Gentes,* II, 22.)

Ions de vérité, nous devons reconnaître qu'elle est Dieu. Pour répondre à cette interrogation, saint Anselme cherche une définition de la vérité, sous les divers aspects où elle se présente, vérité d'énonciation, d'opinion, des sens, de la volonté. L'énonciation vraie est celle qui affirme l'existence de la chose. Il faut dire alors qu'elle énonce ce qu'elle doit ; elle est vraie par cela même qu'elle est droite, elle consiste donc dans la rectitude. C'est pourquoi elle se dit du vouloir autant que de la pensée. Un discours est vrai parce qu'il fait ce qu'il doit faire et dans le même sens la volonté qui fait ce qu'elle doit conserve une valeur qui est proprement sa vérité [1]. Si nous considérons maintenant l'essence des choses, nous verrons qu'elles sont dans la vérité suprême en ce sens qu'elles sont là ce qu'elles doivent être. La vérité et la rectitude sont dans l'essence des choses parce qu'elles sont ce qu'elles sont dans la suprême vérité ; il est donc certain que la vérité des choses est d'une façon générale leur rectitude. Nous pouvons définir la vérité d'une façon générale la rectitude perçue par l'esprit seul[2].

Ainsi la question posée cesse d'être embarrassante. Si la vérité est la rectitude, on peut dire qu'il n'y a qu'une seule vérité, c'est-à-dire une seule rectitude qui ne doit rien qu'à elle-même et telle que toutes les autres sont sous sa dépendance. La rectitude par laquelle les choses sont ce qu'elles doivent être ne trouve son sens plein que dans la souveraine vérité par laquelle tout est vrai [3]. Il reste légitime de parler dans cette relation de la vérité propre de chaque chose. On le fait alors au sens où l'on parle du temps de telle ou telle chose. « Et comme le temps considéré en lui-même n'est pas le temps de telle ou telle chose, de même la Vérité souveraine subsistant par elle-même n'appartient à aucune chose, mais lorsqu'on lui rapporte quelque chose, alors on parle de la vérité et de la rectitude de cette chose [4]. »

§ 3. — La dialectique et les doqmes.

LA TRINITÉ

Le *De fide Trinitatis et de incarnatione Verbi* a été écrit par saint Anselme contre les erreurs de Roscelin. L est une application très remarquable de sa méthode théologique. Saint Anselme prend parti à la fois contre ceux qui voudraient soumettre les Écritures à la dialectique et contre les adversaires de la dialectique. Il faut chercher l'intelligence de l'Écriture, comme l'apôtre nous invite à rendre raison de notre espérance [5]. Cette recherche part sans doute

(1) De *Veritate,* IV. Mag. : *Dic ergo quid ibi intelligas veritatem* ? Disc. : *Nonnisi rectitudinem. Nam si quamdiu voluit quod debuit, ad quod scilicet voluntatem acceperat, in rectitudine et veritate fuit: et cum voluit quod non debuit, rectitudinem et veritatem deseruit: non aliud potest ibi intelligi veritas quam rectitudo ; quoniam sive veritas, sive rectitudo, non aliud in ejus voluntate fuit quam velle quod debuit. (P. L.,* CLVHI, 472.)

(2) *Ibid.,* XI. *Possumus igitur, nisi fallor, diffinire quia veritas est rectitudo sola mente perceptibilis. (P. L.,* CLVHI, 480.)

(3) *Ibid.,* X. *Considera quia cum omnes supradictae rectitudines ideo sunt rectitudines, quia illa in quibus sunt, aut sunt aut faciunt quod debent : summa veritas non ideo est rectitudo quia, debet aliquid. Omnia enim illi debent, ipsa vero nulli quidquam debet, nec ulla ratione est quod est nisi quia est. [P. L.,* CLVHI, 478.)

(4) *Ibid.,* XIII. *{P. L.,* CLVHI, 480.)

(5) *De fide Trinitatis,* II. *Nullus quippe christianus debet disputare quomodo quod catholica Ecclesia corde credit, el ore confitetur, non sit-, sed semper eamdem fidem indubitanter tenendo, amando, et*

de la foi, mais elle se propose d'aboutir à des raisons qui ne tirent pas leur nécessité de l'autorité même de l'Écriture.

La doctrine de Roscelin consistait à reconnaître dans la Trinité *lres res per se separalim,* au sens même où l'on dit trois anges ou trois âmes. Si l'on admettait en effet en Dieu une stricte unité, on serait amené à dire que le Père, le Fils et le Saint-Esprit se sont incarnés. La critique de saint Anselme portera sur cette expression *tres res* qu'emploie Roscelin. Le dogme de la Trinité implique une distinction entre les personnes et la nature ⁂ H ne peut prendre tout son sens que si l'on dépasse une position purement nominaliste. Roscelin ne nous propose aucune doctrine nous permettant de comprendre comment plusieurs hommes sont la **même humanité, d ne peat s'élever à finte** des distinctions et des relations qui permettent de penser c ane ertaine fa on les mystères de la nature divine ⁂ Otte distraction des personnes et de La nature nous empêche, comme le voudrait Roscelin, de parici de 1res ℞e En effet, les Personnes sont opposées par leurs relations : celui qui eagcadre est par là vraiment différent de celui qui est engendré. Cependant par leur nature ils restent une même chose. Opposés par leurs relatvns de telle sorte que l'un ne prenne jamais le propre de l'autre, ils s'unissent par la substance à laquelle s'identifient mystérieusement chacune de ces relations. Ainsi on peut répondre à l'objection de Roscelin. C'est bien le Fils qui s'est incarné, non le Père ni le Saint-Esprit, puisque la distinction des Personnes n'empêche pas de maintenir l'unité de la nature '.

L'INCARNATION

Le *Cur Deus homo* est un des traités les plus achevés de saint Anselme. La methode est celle qui nous est familière ; elle consiste à partir de la foi pour en chercher l'intelligibilité

secundum illam vivendo, humiliter quantum potest, quaerere rationem quomodo sit. (P. L., CLVIII, 263). — *...Prius, inquam, ea quae carnis sunt postponentes, secundum spiritum vivamus quam profunda fidei dijudicando discutiamus : nam qui secundum carnem vivit, carnalis sive animalis est... qui vero spiritu facta carnis mortificat, spiritualis efficitur... Verum enim est quia quanto opulentius nutrimur in sacra Scriptura ex his quae per obedienliam pascunt, tanto sublimius provehimur ad ea quae per intellectum satiant. (Ibid..,* ⁂64.)

(1) *De fide Trinitatis,* III. *Quaeramus primum quid velit hic dicere duas res. Nam unamquamque personam credimus esse hoc, quod commune est ambobus ; et esse hoc, quod proprium est sibi. ...Cum igitur dicit has duas personas esse duas res quaero quid dicat ibi esse duas ree : an id quod commune est illis ? an ea quae propria sunt singula singidis ? Sed si duas res esse dicit duo propria, id est Patrem et Filium : ut tamen id, quod commune est, non sit plures res, sed una et sola l'es : superflue hoc dicit ; quia nemo Christianus confitetur Patrem et Filium, secundum haec duo propria, unam rem esse, sed duas. 4P. L.,* CLVIII, 266-7.)

(2) *Ibid.,* II. *Qui enim nondum intelligil quomodo plures homines in specie sint unus homo : qualiter in illa secretissima et «diissima natura comprehendet quomodo plures personae, quarum singula quaeque est perfectus Deus, sint unue Deus ? Et cujus mens obscura est ad discernendum inter equum suum et colorem ejus, qualiter discernet inter unum Deum et piares relationes ejus ? Denique qui non potest intelligere aliquid esse hominem, nisi individuum, nullatenus intdliget hominem, nisi humanam personam. Omnis enim individuus homo, persona est. Quomodo ℞r iste intetliget hominem assumptum esse a Verbo, non personam, id est aliam naturam, non diam personam esse assumptam ? \P. L.,* CLVIII, 265.)

(3) *Ibid.,* IV. *Pater ergo et Filius secundum substantiam non eunt piltres. nec alii ab invicem : quia non sunt duae substantiae, nec alia substantia Paler, alia Filius ; sed una et eadem substantia mnt Paler et Filius. Secundum personam vero sunt plures. et «dii ab invicem ; quia Paler et Filius non sunt una et eadem persona, sed duae et aliae ab invicem. Dicit ergo : si Filius incarnatus est, el Filius non est alia, sed una et eadem numero res quae Paler est ; ergo necesse est Patrem quoque esse incarnatum. Unam enim et eamdem numero rem impossibile est simul esse, et non esse in eodem homine incarnatam. Et ego dico : Si Filius incarnatus est, et Filius non est una et. eadem numero persona, quae Pater est, sed cdiaz non idcirco neceeee est Patrem quoque esse incarnatum. IP. L.,* CLVIII, 274-5.)

et même en un sens la nécessité [1]. Il faudra donc établir que la Rédemption ne pouvait se faire d'aucune autre façon que par l'incarnation : ainsi seront justifiés l'humilité et l'abaissement d'une Personne divine qui sont, depuis Celse, un des thèmes constants de la polémique antichrétienne.

Le mouvement de la pensée de saint Anselme est double. Il établit d'abord que l'incarnation est nécessaire au salut de l'homme, et ensuite que ce salut lui-même est nécessaire dans le plan divin, celui de la vocation d'une nature spirituelle et juste, capable de jouir du souverain Bien pour lui-même. Sans l'incarnation du Verbe de Dieu, telle que la propose la foi chrétienne, il n'y aurait eu aucune satisfaction du péché. Mais le salut de l'homme apparaît en un sens nécessaire au plan divin. *Videlur quasi cogi Deus necessitale vitandi indecentiam ut salutem procuret humanam* [3] On remarquera que cet argument suppose une doctrine très élaborée de la vocation surnaturelle de l'esprit. La créature rationnelle a été créée pour s'unir à Dieu, en aimant le souverain Bien. Dieu lui aurait donné en vain le pouvoir de discerner le bien s'il ne devait pas conduire effectivement à la rectitude de l'amour. Elle a dû ainsi être établie dans la justice [5]. Le même raisonnement permettra d'établir que le dessein de Dieu aurait été vain si le salut n'avait pas été atteint dans l'humanité.

I.A RÉDEMPTION

La théologie de la Rédemption est une des applications typiques de la méthode de saint Anselme. La dialectique doit nous conduire à l'intelligence du dogme. Nous sommes bien en présence d'une sorte de construction rationnelle [4]Mais elle trouve son point de départ dans la foi, selon l'esprit le plus juste de la formule : *Fides quaerens intellectum* [6].

La doctrine exposée dans le *Cur Deus homo* ouvre une voie en grande partie nouvelle dans la théologie de la Rédemption. Au début du moyen âge on rencontre de nombreuses analyses suivant lesquelles la nécessité, ou la convenance, de la Rédemption venait des « droits du démon », de la justice qui devait lui être rendue. Cette théorie se trouve chez

(1) *Cur Deus homo,* I, 1. *Saepe et studiosissime a mullis rogatus sum et verbis, et litteris, quatenus cujusdam quaestionis de fide nostra rationes, quas soleo respondere quaerentibus, memoriae scribendo commendarem : dicunt enim sibi placere eas, et arbitrantur satisfacere. Quod petunt, non ut per rationem ad fidem accedant, sed ut eorum, quae credunt, intellectu et contemplatione delectentur, et ut sint quantum possunt, parati semper ad satisfactionem omni poscenti se rationem de ea, quae in nobis est. spe. [P. L.,* CLVIII, 361.) — *Ibid.,* I, 2. *Sicut rectus ordo exigit ut profunda Christianae fidei credamus, priusquam ea praesumamus ratione discutere, ita negligentia mihi videtur, si, postquam confirmali sumus in fide, non studemus quod credimus inlelligere. (P. L.,* CLVIII, 362.)

(2) *Ibid.,* II, 5. *(P. L.,* CLVIII, 402.)

(3) *Ibid.,* II, 1. *Aliter namque frustra illi Deus dedisset potestatem illam discernendi-, quia in vanum discerneret, si secundum discretionem non amaret et vitaret. Sed non convenit ut Deus tantam potestatem frustra dederit. Ad hoc itaque faciam esse rationalem naturam certum est, ut summum bonum super omnia amaret et eligeret, non propter aliud sed propter seipsum ; si enim propter aliud, non ipsum, sed aliud amat... Ut igitur frustra non sit rationalis, simul ad hoc rationalis et pista facta est. (P. L.,* CLVIII, 401.) La théologie de saint Anselme présente ainsi, selon ses principes propres, un argument semblable à celui du désir naturel de voir Dieu, tel qu'il est interprété dans certaines formes de la tradition augustinienne.

(4) *Ibid., Praef... Remolo Christo (quasi numquam aliud fuerit de illo] probal (libellus) rationibus necessariis esse impossibile ullum hominem salvari sine illo... atque ex necessitate omnia, quae de Christo credimus fieri oportere. (P. L.,* CLVIII, 361-362.)

(5) *Ibid.,* I. *Quod petunt, non ut per rationem ad fidem accedant, sed ut eorum, quae credunt, intellectu et contemplatione delectentur. (P. L.,* CLVIII, 361.)

Paschase Radbert, saint Pierre Damien, saint Bruno. Elle est d'ailleurs présentée chez ces auteurs comme un élément d'une synthèse plus vaste. Elle est entourée de certaines réserves ou critiques par d'autres auteurs comme Raban Maur, Odon de Cluny. On voit apparaître dès cette époque certains éléments d'une doctrine de la satisfaction.

C'est le rôle de cette idée de satisfaction qui donne son originalité à la doctrine de saint Anselme. Elle part d'une analyse du péché. Il consiste en quelque manière à dérober à Dieu ce qui lui est dû, son honneur. *Hune honorem debitum qui Deo non reddit aufert Deo quod suum est*[1]. Ce n'est là d'ailleurs qu'une métaphore. Cette « dette » exprime l'attitude suprême que nous devons à Dieu, l'obéissance[2]. Le péché prend ainsi sa signification véritablement spirituelle ; cette analyse est tout à fait en accord avec celle qui montre la rectitude morale dans la volonté d'aimer la justice pour elle-même. Si le péché enlève **à Dieu son honneur,** il ne peut être réparé que par une satisfaction telle que l'homme est incapable de la fournir lui-même et qui est assurée dans ia Passion du Christ. On remarquera que cette **doctrine n'exprime pas tous les éléments** que retiendra la théologie **postérieure, en particulier l'idée, si conforme à l'enseignement de saint Paul, d'une solidarité entre le Christ et l'humanité** tout entière. La satisfaction apparaît surtout comme une compensation. L'idée morale et religieuse la plus originale, dans l'organisation de tout le traité, paraît être celle de l'honneur de Dieu.

La vérité que la dialectique nous fait pénétrer est l'objet d'une méditation sans cesse reprise. C'est dans cette application spirituelle que saint Anselme écrit cette belle formule : « Faites que je goûte par l'amour ce que je pénètre par la connaissance, que je sente par le cœur ce que je touche par l'esprit[3]. » La vie spirituelle de saint Anselme est l'ardent amour que suscite dans son âme, de préférence peut-être à toutes les autres, la méditation de ce dogme. Il s'écrie alors :

> O âme chrétienne, ô âme ressuscitée d'une mort redoutable, ô âme rachetée et délivrée d'une misérable servitude par le sang d'un Dieu, réveille-toi, rappelle-toi ta résurrection, réfléchis sur ta rédemption et ta délivrance. Examine encore où est ce qui fait la valeur de ton salut et ce qu'est cette valeur, médite-la longuement, contemple-la avec joie ; secoue ta torpeur, fais violence à ton cœur, porte ton attention vers elle, goûte la bonté de ton Rédempteur, brûle d'amour pour ton Sauveur[4].

§4. — La vie spirituelle.

LE LIBRE ARBITRE

On trouve dans le dialogue *De libero arbitrio* une anirmation remarquable de la liberté du vouloir. La volonté est considérée dans son essence même, cerarne pouvoir, indépendamment des conditions de fait dans lesquelles il s'exerce. Saint Anselme part de la critique d'une définition célèbre de saint Augustin : la liberté serait le pouvoir de faire le bien et le mal. Mais ce pouvoir

(1) *Cur Deus homo,* I, 11. (P. *L.,* CLVIII, 376.)
(2) *Ibid. Omnis voluntas rationalis creaturae subjecta debel esse voluntati Dei.*
(3) *Meditatio XI de redemptione humana. (P. L.,* CLVIII, 769.)
(4) *Ibid. IP. L.,* CLVIII, 762-763.)

n'appartient pas à Dieu et à l'ange, chez, qui on retrouve l'essence même de la liberté, il ne peut rien ajouter à sa nature l. Ce qu'il faut rechercher, c'est donc cette liberté qui demeure avant et dans le péché. Celui-ci ne détruit pas la liberté, mais seulement le pouvoir d'en user. Saint Anselme ne négligera pas de montrer la faiblesse du libre arbitre, mais il est préoccupé de montrer d'abord, par une analyse métaphysique, ce qu'est la liberté, en quoi consiste sa valeur propre.

La liberté est un pouvoir ; pour en déterminer la nature, il faut donc chercher dans quel but il nous a été donné. Les créatures raisonnables, dans l'état d'innocence, n'avaient pas la liberté pour faire ce qu'elles voulaient, mais pour vouloir ce qu'elles devaient et ce qu'il convenait qu'elles voulussent. On dira donc qu'elles eurent la volonté pour la rectitude de la volonté et l'on ajoutera qu'elles devaient la garder pour aucun autre motif qu'elle-même. Ainsi la définition de la liberté est la suivante : le pouvoir d'observer la rectitude de la volonté pour la rectitude elle-même a. La volonté est libre pour observer la rectitude ; elle l'est aussi pour repousser la tentation qui ne peut jamais, sans son consentement, la détourner vers le péché. Ainsi rien n'est plus libre que la volonté droite ; rien ne peut du dehors la priver de sa rectitude, bien que cette persévérance soit difficile. Mais la situation de la volonté est différente lorsque son consentement l'a établie dans le péché. Elle ne peut alors par elle-même retrouver la rectitude qu'il lui appartenait de garder. Elle est comme « un souffle qui va et ne revient pas » parce que, comme le dit l'Apôtre : « Celui qui pèche devient esclave du péché » *(Joan.,* Vili).

LA VOLONTÉ MORALE

Saint Anselme ne nous a pas seulement laissé de nombreuses analyses du mouvement de la volonté considérée en elle-même ; il s'applique souvent aussi à définir la rectitude morale. La vérité est déjà définie par l'idée de rectitude, elle est pour chaque être en un sens ce qu'elle doit être plus encore que ce qu'elle est. Il y a donc une vérité du vouloir qui est sa rectitude consistant à être fidèle à ce qu'elle doit vouloir. Cette analyse nous conduit à celle de la justice. Il ne suffit pas de considérer l'objet de la volonté droite, il faut encore en déterminer le motif. Le juste, lorsqu'il veut cc qu'il doit, observe la rectitude de la volonté uniquement pour la rectitude elle-même. Mais celui qui, contraint ou attiré par l'appât d'un gain étranger, veut ce qu'il doit, ne l'observe pas pour elle-même, mais pour autre chose. La justice est donc la rectitude de la volonté observée pour elle-même. On peut ainsi distinguer deux inclinations dans l'âme, l'une vers la justice, l'autre vers le bonheur, *affectio volendi commodum* et *affectio volendi justitiam.* La justice ainsi définie est une disposition stable, intérieure ; la moralité consiste moins dans une multiplicité de devoirs2

(1) *De libero arbitrio.* T. *Potestas ergo peccandi, quae addita voluntati minuit ejus libertatem, ei, si dematur, auget, nec libertas est, nec pars libertatis. (P. L.,* CLVIII, 491.)

(2) *Ibid.,* III. Disc. : *Quare indubitanter asserendum esi rationalem naturam non eam accepisse, nisi ad servandam rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem.* Mag. : *Ergo quoniam omnis libertas est potestas', illa libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem. (P. L.,* CLVIII, 494.)

que dans une rectitude essentielle. Il est certain que saint Anselme envisage ordinairement la justice d'une façon concrète comme une disposition surnaturelle ; il reconnaît cependant une certaine justice imparfaite qui peut être celle du pécheur. G'est cette distinction de la volonté du bonheur et de la justice qui permet à saint Anselme de résoudre le problème de la chute de l'ange. Elle a consisté à préférer le bonheur privé à cette justice définie par la rectitude du vouloir. Cette chute ne peut se concevoir que s'il y a chez, l'ange une autre inclination que celle qui le pousse à la recherche, déjà moralement définie mais imparfaite, de son bonheur.

Les analyses constituent une doctrine de la moralité dont l'inspiration t le- liaison- -ont remarquable». La moralité est définie indépendamment de toute considération de l'utile et même d'une façon générale de fin ultime. Elle est donc opposée aux do-trines qui se constitueront dans le prolongement de l'aristotélisme. Elle sera reprise, en ce qu'elle a d'essentiel, dans l'école franciscaine. On ne saurait ; r contre l'identifier, malgré la ressemblance de certains éléments. . plusieurs doctrines étrangères à la philosophie chrétienne. La doctrine de saint Anselme n'est pas le formalisme moral. Il est remarquable que la rectitude morale se définit d'abord par ce qu'il y a en elle d'objectif ; il y a une vérité du vouloir, une rectitude perceptible à l'entendement ; les valeurs préexistent à l'effort de la volonté qui les affirme. La moralité consiste à connaître ce qu'est le bien et, sans se détacher de cette connaissance, à le vouloir ensuite pour un motif supérieur. D'autre part l'analyse de la justice nous conduit vers une plus haute intelligence de la charité. Le motif suprême de la volonté est alors la gloire de Dieu aimée pour elle-même, dans l'inspiration qui nous permet de maintenir toujours la rectitude du vouloir. Ainsi la volonté n'est pas séparée de l'amour, attentive seulement à sa propre perfection. Saint Anselme se propose sans doute de définir ce qu'est la force du vouloir, sa rectitude indépendante de l'orientation vers le bonheur, mais cette force n'est en définitive que la volonté libre d'aimer gratuitement.

LA

Il y a en l'homme une double volonté, l'une vers la rectitude, l'autre vers le bonheur. Il faut ajouter que la justice ne peut être en l'homme que par le don de la grâce. Aussi l'Écriture ne fait-elle abstraction ni de la grâce, ni de la liberté, et l'on peut arriver à saisir dans une certaine mesure la nature de leur accord dans l'œuvre du salut. La volonté ne peut vouloir avec rectitude que si elle a en elle-même cette rectitude qui permet de vouloir. Aucune créature ne peut l'atteindre en la voulant, si elle ne la possède d'une certaine façon, et ne peut l'obtenir d'une autre créature mais de Dieu seul. La rectitude est toujours reçue dans le vouloir ; elle est due à une grâce prévenante. Elle est conservée par une grâce subséquente. II appartient sans doute à la volonté de donner son consentement au bien et au mal, mais la grâce aide le libre arbitre quand il est tenté d'abandonner la rectitude reçue, en adoucissant ou en enlevant entièrement la force de la tentation ou en augmentant l'attrait de la rectitude.

C'est à la grâce enfin qu'il appartient de rendre la rectitude quand elle a été perdue par une volonté devenue esclave du péché. Le mérite humain dépend toujours de la grâce qui a été donnée à l'homme en même temps que le libre arbitre, ainsi lorsqu'on donne un vêtement à quelqu'un qui est nu, sans aucun droit de sa part, on n'impute pas à celui qui est ainsi vêtu qu'il le soit[1]. Saint Anselme se propose surtout, dans l'étude de cette question comme dans toutes les autres, de montrer par la raison ce que l'Écriture fait connaître. *Gratta et liberum arbitrium non discordant sed conveniunt ad justificandum et salvandum hominem* [2].

§ 5. — L'esprit de la doctrine.

LA THÉOLOGIE

L'œuvre de saint Anselme est un témoin remarquable de rinspiration de la pensée chrétienne ; elle permet d'en saisir ce qu'elle comporte peut-être de plus typique. Si l'on veut comprendre ce qu'est cette doctrine, indépendamment de l'aristotélisme qu'elle utilisera par la suite, il faut en chercher de préférence l'expression chez saint Anselme. Ces affirmations premières se trouvent sans doute chez Érigène, il reste pourtant dans sa pensée une secrète hésitation, un certain dualisme, l'orientation vers un pur intellectualisme qui rend difficile la justification de ce qu'il veut expressément maintenir. On noterait peut-être des embarras analogues dans des doctrines postérieures, comme celles de l'École de Chartres ; les intuitions métaphysiques les plus profondes, celles de la dépendance des choses et de la présence de Dieu ne sont pas toujours accordées avec les principes mêmes du système. Il n'en va pas de même chez saint Anselme. Le lecteur est toujours sensible à la force de la pensée, à sa justesse, malgré la grande subtilité des formules, à l'esprit chrétien qui anime la doctrine d'une façon constante.

Saint Anselme trouve dans l'idée de participation les fondements de sa construction. Mais il est bien remarquable qu'il soit, dès le point de départ, orienté vers la reconnaissance de la domination souveraine de Dieu. Il n'y a en lui aucune dépendance ; il est la vérité, la rectitude première et c'est de lui que toutes les autres choses tirent la vérité qui leur est propre. *Summa veritas non ideo est rectitudo, quia debet aliquid.*

(1) *De concordia gratiae et liberi arbitrii,* V. *Velut cum aliquis nudo cui nihil debet et qui nullum a se potest indumentum habere dat vestem, non tamen quamvis ipse habeat potestatem utendi et non utendi accepta veste, si ea utitur, imputandum est induto quia indutus est, sed danti vestem. Quapropter ita dici potest* : Non est induti quod est indutus, sed miserentis : *id est vestem dantis. Multo vero magis hoc diceretur, si ille qui dedit vestem, dedisset etiam potestatem servandi eam et utendi : sicut Deus homini, cum dat rectitudinem saepefatam, dat etiam potestatem servandi et utendi quia dedit prius liberum arbitrium ad servandum illam et utendum. (P. L.,* CLVIII, 526.)

(2) *Ibid.* Cette doctrine de la grâce et de la liberté rejoint des analyses très élaborées de la prescience divine. Saint Anselme insiste sur la souveraineté et l'indépendance de la volonté divine. Mais il fait intervenir une distinction qui sera reprise dans les plus profondes doctrines. L'action divine ne donne pas seulement aux choses leur nature, mais encore leur mode d'action. — *De conceptu originali,* XL *Sola Dei voluntas fecit in principio rerum naturas, dans quibusdam competentes singulis voluntates ; ut naturae et voluntates secundum ordinem sibi traditum, suum opus in rerum cursu persolverent. (P. L.,* CLVIII, 445.) Ainsi la souveraineté de l'action divine laisse subsister le mode d'être nécessaire ou contingent de la chose prévue. La volonté divine ne peut être assimilée à une nature d'où les choses dépendraient suivant la seule nécessité. *Cur Deus homo,* II, 18. *Si proponit se aliquid immutabiliter facturum-, quamvis quod proponit, antequam fiat, non possit non esse futurum ; non tamen ulla est in eo faciendi necessitas, aut non faciendi impossibilitas quia sola operatur in eo voluntas. (P. L.,* CLVIII, 422.)

*Omnia enim illi debent : ipsa vero nulli quidquam debel, nec ulla ralione esi quod esi, nisi quia est*x. L'analyse de la participation montre en Dieu la souveraineté de ce qui est par soi.

Comme il apparaît avec évidence, tout a été fait et tout demeure par sa toute-puissance souverainement bonne et souverainement sage ; ainsi il serait contradictoire de penser qu'il ne domine pas les choses qu'il a faites, soit que son œuvre fût gouvernée par un autre moins puissant, moins bon ou moins sage ou même par aucun principe raisonnable, mais par la seule fantaisie désordonnée des hasards, alors qu'il est le seul par qui tout est bien, sans lequel rien n'est bien et par qui, de qui, en qui tout est2.

Saint Anselme montrera, dans le même esprit, que cette primauté n'est pas celle d'une nature immuable. Ce qui est au principe des choses n'est autre que l'Art divin. Pour maintenir cette affirmation dans sa plénitude, il faut reconnaître qu'il n'existe absolument aucune chose éternelle à côté de Dieu. C'est ce que traduit en **particulier la théorie** de l'idée. On peut trouver une expression typique de la pen-- e . hretienne dans la thèse de saint Anselme, destinée à devenir classique, suivant laquelle l'idée n'est rien d'autre en Dieu que l'essence créatrice elle-même.

L'EXPÉRIENCE CHRÉTIENNE

Saint Anselme a exprimé la même inspiration dans ses constructions spéculatives et dans ses méditations les plus intimes. On y retrouve toujours le même élan de l'âme, la même ardeur de l'amour. « Je crois, mais je désire comprendre. » Cette formule très simple est riche de signification. Saint Anselme veut méditer le mystère de Dieu à la lumière de la raison, non d'après la seule autorité de l'Écriture. Ce serait en effet pour lui une négligence coupable de ne pas chercher à parvenir à l'intelligence de ce qui est cru. *Cum ad finem perveneris negligenliae mihi videlur non inlelligere quod credis.* L'âme est créée pour aimer la souveraine essence ; c'est pourquoi elle cherche à se souvenir d'elle et toute l'activité de l'intelligence n'est que cette mémoire. La vie intellectuelle ainsi entendue a par elle-même une signification religieuse. On trouve peut-être l'expression la plus juste du dessein doctrinal de saint Anselme dans cette remarque : « Comment l'homme peut-il être sans injustice, il est hors de notre propos de le montrer. Nous savons seulement que cela est possible aux chrétiens *per sancla studia* et par la grâce de Dieu s. » Ce qui est important n'est pas d'aboutir aux « raisons nécessaires ». La raison cherche sans doute à rendre la foi lumineuse, mais elle ne la transforme pas en évidence ; quand elle atteint la nécessité du fait, elle laisse subsister le mystère de l'essence. La connaissance religieuse s'en tient, le plus souvent, aux raisons de convenance. Elle n'est pas dominatrice de son objet. L'originalité de cette recherche, dans le passage de la foi à la raison, reste l'ardeur de l'amour dont elle est animée.

Saint Anselme a analysé pour elle-même cette idée de l'amour dans

(1) *De veritate. P. L.*. CLVIII, 478.)
(2) .*Monoloçion,* LXXIX, trad. P. Rousseau, p. 172. Texte *P. L.,* CLVIII, 223.)
(3) *De concordia,* IV, *op. cit.,* p. 322. (Texte *P. L.,* CLVIII, 525.)

l'expérience de la volonté morale. Rien n'est préférable dans la vie de l'esprit à la rectitude qu'il faut maintenir entièrement différente de l'inclination au bonheur. Elle manifeste en particulier sa supériorité en ce que la volonté de justice est elle-même la justice, alors que la volonté du bonheur n'est pas encore le bonheur. Le mouvement spirituel le plus pur est la volonté d'aimer librement, l'intention suprême de la gloire de Dieu qui est le propre de la charité. La doctrine présente ainsi d'un façon très originale la nature du pur amour. Elle est par ses principes différente de celles qui s'élaboreront par la suite *de dignitate amoris.* Mais il est bien remarquable que dans ces analyses, comme dans celles qui mettront en lumière le réalisme de la volonté, la même inspiration reste présente. Ainsi la pensée chrétienne restera toujours fidèle à la doctrine de saint Anselme, alors même qu'elle en exprimera certains aspects suivant d'autres principes. Cette organisation doctrinale manifeste particulièrement l'originalité de certaines valeurs de l'expérience chrétienne, le *gaudium de verilate,* la rectitude et la liberté du pur amour.

§ 6. — Le traité « De unitate divinae essentiae ».

Le commentaire de Jean de Ripa sur le premier livre des *Sentences,* écrit vers 1357, et connu par d'assez nombreux manuscrits, a permis de reconstituer un traité *De unitate divinae essentiae el pluralilale creaturarum.* M. André Combes a établi que Jean de Ripa cite comme auteur de ce traité « le vénérable Anselme » et qu'il l'identifie avec Anselme de Cantorbéry, puisqu'il attribue à cet auteur le *Proslogion,* le *Cur Deus homo,* le *De concordia.* Ce texte pose des problèmes d'attribution très délicats. II a aussi une valeur intrinsèque et représente dans les discussions classiques du moyen âge une position remarquable.

LES FORMES

Le problème essentiel que pose ce traité est celui de la racine ontologique des distinctions. Il est par là très représentatif de la longue discussion scolastique *de eodern el diverso.* On remarquera le souci particulièrement vif qu'il manifeste de maintenir les distinctions ; c'est là ce qui commande ses thèses métaphysiques les plus hardies. La dialectique du *De unitale* repose sur une distinction inévitable dans toute métaphysique d'origine platonicienne, celle que l'on établira entre *hic* et *ibi.* Il faut affirmer cependant l'identité substantielle des choses dans ces deux états qu'elles peuvent revêtir. La forme même des choses dans l'intellect est identiquement leur être même. La différence qu'il faut bien, de toute façon, maintenir porte non sur la substance, mais sur le mode d'être. La doctrine manifeste donc le primat de l'essence, la tendance à ramener les choses à leur forme. Nous avons à retrouver en Dieu la réalité de l'essence et sa seule réalisation sous un autre mode dans l'existence actuelle. La distinction des choses est ainsi assurée par le statut même de leurs essences. Ce traité est donc un témoin remarquable de l'essentialisme et du formalisme, présent

dans une longue tradition médiévale et tout opposé à la métaphysique de l'existence que nous verrons se constituer par la suite.*

LES *IDÉES*

Le *De unitate* affirme la création des idées en Dieu. Les idees ne sont d'aucune façon logées en Dieu suivant l esprit d'une doctrine qui tendrait au nécessitarisme. Ici encore se manifeste dans notre traité la tradition de la pensée chrétienne opposée à de nombreuses theses où l'on saura retrouver plus tard, avec Guillaume d'Auvergne par exemple, l'influence de l'antiquité. Cette création des idées en Dieu se ÙL?tinçrue de celle des choses dans le temps[8].

La doctrine de Forigjne radicale suppose encore une certaine distinction au sein de b lanae pvenâm. Cette thèse permet aussi de donner son sens au formalisme de notre traité. If se trouve bien opposé aux exigences d une doctrine de i existence. Pour « le vénérable Anselme », la nature de la forme impose une certaine dìi lillà» ñtéñeme à l'opération divine ; dans une philosophie de l'existence au : utraire, cette distinction ne peut être que le résultat de la souveraineté óe i Art divin.

IF PffOffT F\lF DF L'ATTRIBUTION du traité

Si l'on en croit Jean de Ripa, le *De unita'- dlvinae essenhae* est une œuvre de saint-Anselme. Son commentaire nous permettrait ainsi de retrouver la doctrine d'une façon partielle. Il est manifeste pourtant que la pensée de saint Anselme ne s'exprime pas exactement dans ce traité. L'opposition la plus nette concerne la doctrine des idées, en particulier l'affirmation d'une présence des formes déjà distinctes et s'offrant comme telles comme objet à l'intellect divin. G'est au contraire une des thèses les plus remarquables de saint Anselme que les idées ne sont rien d'autre, avant l'acte d'exister, que la pensée et l'essence divine. Cette doctrine sera souvent citée sous une formule typique qui n'est pourtant pas littéralement dans saint Anselme, mais qui exprime fidèlement sa pensée : *Essentia in Deo est creatrix essentia.* On pourrait, il est vrai, voi r dans le *De unitale* une forme première et qui devait être dépassée de l a pensée de saint Anselme. Mais cette argumentation reste bien contestable .

On peut encore, pour de nombreuses thèses, mais non pour toutes,

(1) « La solution à laquelle s'est arrêté l'auteur du De *unitale* est complexe et ne peut sans erreur être simplifiée. Trois éléments la constituent. Tout d'abord un principe épistémologique : lorsqu'il s'agit de connaissance divine tout au moins, connaissance implique présence substantielle de l'objet dans l'intellect. En second lieu un principe ontologique (sous la même réserve, toute chose créée est identique à sa forme). En troisième lieu, une conséquence métaphysique inéluctable, l'objet connu étant substantiellement présent dans l'intellect et la forme connue étant identiquement la chose même, la connaissance parfaite du monde créé par Dieu suppose nécessairement la présence dans l'intellect divin d'un monde de formes créées qui ne peut être de m me nature que cet intellect. » A. Combes, *Un inédit de saint Anselme.* ?, p. 199-200.

(2) *Unde non sequitur quod si Deus ab aeterno fecit omnia modo priore, quod ideo ab aelemo non possunt dici facta ; quemadmodum si quis in corde jam arcarn fecit, non ideo •¡implicita" arcam fecit. Juxta quem intellectualem modum faciendi apud Isaiam loquitur Dt ' : ; . ae prius fuerunt, inquiens, ecce veniunt, et alibi : caelum novum, novum utique modum ip . i r. - « -, ¥ in sola specie, in seipsis autem non. Si quis autem quaerat utrum ibi sint per creol. et raunquid verius per solam Filii venerationem, per quam et hic quoque sunt, ibi sunt per* prr :r. *creationem, nedum tamen ibi facta sunt, sed et dici possunt ibi antequam in sâpsis creala et nihilo facta et inleUectualiter prorsus formala, secundum quod et illud dictum mdetmz Qui manet in aeternum creavit omnia simul, et a Domino per Isaiam : Ex diebus antiquis plasmavi illud et nuru addìi.ci illud.* (Texte 6, cité par A. Combes, *Un inédit de saint Anselme?* p. 32.)

faire des rapprochements entre ce traité et la doctrine de Jean Scot Érigène. On y trouve la même métaphysique de l'essence, en particulier la thèse particulièrement typique de l'identité, sous des modalités différentes, de l'être substantiel de la chose et de sa forme connue. On peut d'une autre façon évoquer Henri de Gand lorsqu'il affirme une production spéciale des intelligibles antérieure à leur création. La thèse de la distinction des intellections et de leur union dans l'essence divine rappelle encore assez nettement le scotisme[1]. Nous sommes là en présence d'un groupe de doctrines du même esprit. La question de l'attribution du traité reste difficile à résoudre. Quelle que soit la réponse qu'on lui donne, on remarquera l'importance de ce traité comme témoin d'une tradition de l'essentialisme et du formalisme médiéval. Cette tradition est celle d'Érigène, partiellement celle d'Henri de Gand ou de Duns Scot[2]. La pensée profonde de saint Anselme paraît différente et parfois même très opposée à cette construction doctrinale.

(1) « Manifestement nous avons affaire avec un penseur qui conçoit les relations ontologiques et cognitives de la nature au créateur d'une façon très analogue à celle qui constitue l'un des aspects essentiels du scotisme. Les termes techniques *unitas realis, distinctio formalis* ne sont pas encore écrits, mais les notions qu'ils expriment sont impliquées dans les textes. (A. Combes, *Un inédit de saint Anselme* ? p. 109.)

(2) Le rapprochement avec Érigène est souligné par Dom J. Leclercq, *Un nouveau texte du* De unitate divinae essentiae, dans *Revue du moyen âge latin,* 1945, p. 173.

CHAPITRE IV

LES DOCTRINES DANS LES ECOLES URBAINES DU XIIe SIÈCLE

1. — La renaissance du XIIe siècle[1].

LE RENOUVELLEMENT DE LA CULTURE

Une transformation assez profonde de la culture se manifeste au début du XIIe siècle. Des façons nouvelles de penser apparaissent ; elles sont commandées surtout par une connaissance plus complète des grandes œuvres de l'antiquité. On peut reconnaître en effet des étapes successives dans la redécouverte du capital de la civilisation ancienne. Il n'y a pas une seule renaissance, celle des XVe et XVIe siècles, mais, avant elle, la renaissance carolingienne et celle qui marque de ses traits essentiels la civilisation du XIIe siècle ; ce sont là, comme on l'a dit, «trois grandes vagues d'un courant continu ». Cette renaissance du XIIe siècle ne prend pas le caractère d'une simple imitation, elle est une véritable création dans les domaines les plus divers de la culture, la doctrine, les arts poétiques ou encore l'architecture. La tâche doctrinale apparaît toujours celle que proposait saint Augustin, non pas une simple reprise des idées antiques, mais une utilisation de ce capital en vue d'une sagesse plus haute. Telle est la signification de l'effort constamment repris au cours du moyen âge. Il apparaît au XIIe siècle avec des caractères originaux. On peut bénéficier du travail antérieur et de ressources bien plus nombreuses que celles de l'âge précédent. Cependant l'histoire de la pensée au XIIe siècle reste celle d'initiatives, d'un effort de création sans cesse repris. Ce n'est pas encore l'âge des vastes synthèses de la scolastique. Mais dans la multiplicité de ses recherches, le XIIe siècle sait

(1) Bibliographie. — É. de Bruyne, *Études d'esthétique médiévale,* Bruges, 1946 ; C. Cohen, *La grande clarté du moyen âge,* Paris, 1945 ; Ph. Delhaye, *L'organisation scolaire au XIIe siècle.* dans *Traditio, studies in ancient and mediaeval history, thought and reiirion.* 1947, p. 211-268 ; J. de Ghellinck, *Littérature latine au moyen âge,* t. II, *De la renaissance carolingienne à saint Anselme,* Paris, 1939 ; Id., *L'essor de la littérature latine au XIIe siècle.* 1946. 2 vol. : É. Gilson, *Humanisme médiéval et Renaissance,* dans *Les Idées et les Lettres.* Paris. ! ?¿2 *'.-.Le moyen âge et le naturalisme antique,* dans *Héloïse et Abélard,* Paris, 1938 ; C. H Haskins. *The Renaissance of the twelth century,* Cambridge (U.S.A.), 1927 ; S. d'Irsay, *Histcdr- U'ivcrsiiés françaises et étrangères des origines à nos jours,* Paris, 1933, 2 vol. ; R. Klibansky. *The mir. âty of the Platonic tradition during the middle ages,* Londres, 1935 ; É. Lesne, *Les écoles de la fin du VIIIe siècle à la fin du XIIe,* t. V de l'*Histoire de la propriété ecclésiastique en France.* Lille, 1940 ; L. Maître. *Les écoles épiscopales et monastiques en Occident avant les universités Archives de la France monastique,* XXVI), Paris, 1924 ; M. Manitius, *Geschichte der laLinischen Lileralur des Mittelalters,* Munich, 1933 ; L. J. Paetow, *A guide to the study of mediaeval history.* New York, 1931 ; G. Paré, A. Brunet, P. Tremblay, *La Renaissance du XIIe siècle. Les écoles el l'enseignement,* Paris, 1933 ; R. Poole, *Illustrations of the study of the history of mediaeval thought and learning,* Londres, 1920 . H. Rashdail, *The universities of Europe in the Middle ases,* nouvelle édition par F. M. Powicke et Q. B. Emden, Oxford, 1936 ; G. Schnuerer, *Kirche und Kidtur im Mittelalter,* Paderborn, 1929, trad. G. Castella, Paris, 1933-1938, 3 vol. : H. Taylor, *The mediaeval mind,* Londres, 1911.

exprimer des valeurs qui restent particulièrement chères à la pensée chrétienne. Le mouvement doctrinal présente toujours d'une façon typique une signification spirituelle. Les tentatives diverses de la pensée montrent ainsi une précieuse exigence d'unité que les distinctions légitimes de la scolastique postérieure, dans leur expression la plus heureuse, ne chercheront pas à détruire.

LES ÉCOLES URBAINES[1] Le début du XIIe siècle voit s'effectuer une transformation sociale dont dépend dans une grande mesure la nouveauté des institutions scolaires et celle des doctrines elles-mêmes. L'enseignement continue à être donné dans des écoles monastiques et des écoles urbaines, mais les premières cessent d'avoir une importance prépondérante. Les écoles urbaines sont mieux adaptées aux caractères dé la civilisation qui tend à se développer. C'est l'époque de l'émancipation des communes ; la pensée prend elle aussi une conscience plus claire de sa propre force, elle manifeste une plus grande hardiesse, un désir de renouvellement, de conquête. Les écoles urbaines sont accueillantes a ces tendances nouvelles. On trouvait dans les époques précédentes des écoles autour des cathédrales, les « écoles du chapitre ». Elles vont se développer d'une façon très remarquable au XIIe siècle. L'école de Tournai garde l'éclat qu'elle avait acquis au XIe siècle avec Odon. Il faut citer parmi les plus célèbres des écoles nouvelles celles de Laon, illustrée par Anselme, celles de Paris, de Chartres, de Reims (avec Albéric), d'Auxerre, de Bourges. Cantorbéry sera un centre important de culture avec Jean de Salisbury, ainsi que Tolède avec l'archevêque Raymond. On assiste aussi à la fondation et au développement des écoles de droit de Bologne, des écoles de médecine de Montpellier et de Salerne.

DE L'ENSEIGNEMENT Nous connaissons les programmes et les procédés de enseignement au XIIe siècle par de nombreux traités qui, avec d'autres préoccupations, exposent ces questions de méthode. Les plus importantes sont le *Didascalion* de Hugues de Saint-Victor, le *Meialogicon* de Jean de Salisbury, *YEplaleuchon,* encore inédit, de Thierry de Chartres. Le cadre de l'enseignement est celui des sept arts libéraux[2][3] Cette classification remonte à Varron qui distinguait les *arles liberales* et les *arfes mechanicae.* Martianus Capella la reprend et l'exprime d'une façon symbolique dans son poème *De nupliis Philologiae el Mercurii.* Elle se retrouve ensuite chez Cassiodore, puis chez Alcuin avec lequel apparaît la division des sept arts en deux branches : le *trivium* comprenant la grammaire, la dialectique et la rhétorique, et le *quadrivium* qui groupe l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie et la musique. Le trivium a pour objet l'étude de l'expression de la pensée ; le quadrivium concerne ee qui forme l'esprit et l'illumine *

(1) Cf. t. IX, p. 176 et suiv.
(2) Cf. t. IX, p. 179-181.
(3) On lit au début de l'*Eptateuchon* : « Le manuel des sept arts libéraux est appelé par les Grecs Eptateuchon. Les poètes grecs et latins affirment, en effet, que la philosophie s'est fiancée solennellement à Mercure avec tout le cortège de l'hyménée, le concert d'Apollon et des muses et l'inter-

Au cours du xiie siècle, les sept arts ne fourniront plus une simple coordination empirique du savoir. Une organisation nouvelle s'esquisse, sans prendre encore une forme entièrement systématique. Elle va se réaliser autour de la dialectique et non plus de la grammaire. Les modifications qui s'introduisent procèdent surtout d'une connaissance de plus en plus étendue d'Aristote. Sans doute il ne s'agit pas encore de l'étude des œuvres métaphysiques et physiques qui seront accessibles seulement à la fin du siècle. Aristote reste avant tout le logicien, comme le remarque Jean de Salisbury[1]. Mais il faut distinguer la *Logica velus* et la *Logica nova* qui pose des problèmes nouveaux, ceux de la démonstration et de la science[2]. La dialectique n'apparaît plus comme un simple *ars disputandi* : « Elle ne doit pas être laissée à elle seule, mais trouver hors d'elle-même sa matière, son contenu[3]. » On voit se manifester le désir d'un plus profond réalisme de la connaissance. Une des difficultés essentielles que va rencontrer la pensée du xne siècle sera de faire entrer la science divine dans cette organisation. Le savoir total est encore appelé ordinairement philosophie, mais la théologie conquiert sa spécificité, sa méthode propre. On aboutit ainsi à des constructions doctrinales dont le grand intérêt est de maintenir les valeurs de l'humanisme chrétien dans l'ordre de la sagesse. Il faut reconnaître d'ailleurs que les divers problèmes qui se trouvent très nettement posés ne pourront être finalement résolus dans les cadres fixés par le système des arts libéraux. La pensée aboutira dans les synthèses scolastiques à une organisation doctrinale nouvelle, mais on ne pourrait comprendre cette réussite sans connaître l'effort spéculatif qui l'a préparée.

§2. — Guillaume de Champeaux[4].

DOCTRINE DES UNIVERSAUX

On a pu dire que la question des universaux était « le problème scolastique lui-même ». L'importance de cette célèbre querelle est en effet qu'elle conduit la pensée chrétienne à prendre conscience des valeurs, en apparence diverses, qu'elle affirme et en présence desquelles elle se reconnaît,

vention des sept arts comme si rien ne pouvait se faire sans eux. Et ce n'est pas sans motif. Pour philosopher il faut deux instruments, *organa,* l'esprit et son expression ; l'esprit s'illumine par le *quadrivium,* son expression élégante, raisonnée, ornée est fournie par le *trivium.* Il est donc manifeste que l'*Eptateuchon* est l'instrument propre et unique de toute philosophie. » (Cité par A. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen âge,* p. 221 ; cf. t. IX, p. 179.)

(1) *Metalogicus,* IV, 27. *Quod Aristoteles in mullis erravit, sed in logica eminet. (P. L.,* CXCIX, 931.)

(2) *La Logica nova* comprend : *Andlytica priora et posteriora, Topici, Sophistici elenchi.* Jean de Salisbury insiste sur son utilité. Cf. *Metalogicus,* IV, 2. *Quod scientia haec utilis est ad omnia. (P. L.,* CXCIX, 916.)

(3) *Melalogicus,* II, 10. *Logica si sola fuerit, jacet exsanguis et sterilis, nec ad fr . i-. philosophiae faecundat animam, si aliunde non concipit. (P. L.,* CXCIX, 869.

(4) Né en 1068 ; après avoir été élève de Roscelin, il enseigne au eh > Notre-Dame. Après sa dispute avec Abélard, il se retire en 1108 près d'une chapelle dédiée l -aint Vict -r et reprend bientôt après son enseignement dans la célèbre abbaye fondée en l j N mmé évêque de Châlons-sur-Marne, il meurt en 1122. Des fragments de ses deux trait» ? *De animae* et *De Eucharistia* se trouvent dans *P. L.,* CLXIII, 1039 et 1043. Les Senftzd? > *.A Q lestiones,* XLVII sont publiées par G. Lefèvbf. *Les variations de Guillaume de Ckammut et la question des universaux,* dans les *Travaux et Mémoires de TUniversité de LiUe,* t. VI. Ù-ie. 1898. Cf. E. Michaud, *Guillaume de Champeaux et les écoles de Paris au XII siècle.* Paris, 1867 ; S. Deutsch, *Wilhelm von Champeaux,* dans *'opâdie fur protestantische Théologie und Kivche,* de A. Havck, t. XXI.

au point de départ, comme divisée. Les exigences de la science, ou d'une façon plus générale celles de l'intelligibilité du réel, conduisent à reconnaître la réalité de l'universel, mais l'affirmation du singulier présente pour la pensée chrétienne une particulière importance. La difficulté est d'entendre l'universel de telle sorte qu'il ne menace plus le singulier. La réponse aux problèmes qui sont alors posés ne pourra aboutir qu'au terme d'une lente élaboration. L'hésitation de la pensée de Guillaume de Champeaux dans ces premiers débats est ainsi très riche de signification.

Cette doctrine nous est connue indirectement par le récit que fait Abélard des polémiques dans lesquelles il a été engagé et aussi, d'une façon d'ailleurs convergente, par le texte des *Sententiae vel Quaestiones.* XLVII. Si l'on suit le texte d'Abélard, on peut distinguer une évolution, ou même d'assez notables changements dans la doctrine de Guillaume de Champeaux. Elle consiste d'abord à dire que l'unité des universaux se trouve *essentialiter* dans les réalités singulières. En ce sens, l'espèce homme conserve toujours la même unité essentielle et les formes diverses qui lui sont surajoutées constituent la réalité singulière de Socrate et de Platon. Ce qui est en Socrate, comme sujet de ces formes, est en même temps ce qui se trouve en Platon, en tant qu'il est soumis à la forme qui vient l'achever[1]. L'espèce tout entière se retrouve donc en chaque individu. La critique d'Abélard consiste à montrer les contradictions auxquelles on est alors conduit. La réalité de l'essence aura simultanément les déterminations contradictoires des individus dans lesquels elle s'exprime. Le genre apparaît toujours comme une matière à laquelle s'ajoutent des différences, mais on ne peut, selon Abélard, donner à cette unité, préalable aux différences, un caractère substantiel[2].

Guillaume de Champeaux modifie ensuite sa thèse qui devient celle de l'indifférence : *sic aulem islam suam correxit sententiam ut deinceps rem eamdem non essentialiter sed indifferenter esse dicerei*[3]. Abélard montre que cette nouvelle doctrine revient en définitive à la première et entraîne les mêmes difficultés du réalisme. Le genre apparaît toujours comme une réalité antécédente et véritablement donnée en soi. La logique d'Abélard veut rendre manifeste le danger qui dérive de cette thèse, c'est l'unité de substance et, en dernière analyse, le panthéisme.

Selon les indications que nous donne un manuscrit de Troyes, Guillaume de Champeaux aurait enfin abandonné la thèse de l'indifférence, comme celle de l'essence, pour adopter celle de la similitude. Socrate et Platon

(1) Abélard expose ainsi cette thèse dans *VHistoria calamitatum : Erat autem in ea sententia de communitate universalium, ut eamdem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse astrueret individuis ; quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola mulliluine accidentium varietas.* *P. L.*, CLXXV11I, 119.) On peut compléter cet exposé par celui que l'on trouve dans le *De generibus et speciebus* qui ne peut être d'Abélard à qui on l'a longtemps attribué, mais qui donne des renseignements précieux sur les attitudes doctrinales de l'époque. Cf. V. Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard,* p. 513-514.

(2) Cette doctrine apparaît plus nettement dans un texte anonyme sur les genres et les espèces : *Est aulem antiqua sententia et quasi antiquis erroribus inveterata quod unumquodque genus naturaliter praejacet suis inferioribus cui naturaliter subjacenti, superveniunt formae quaedam quae redigunt ipsam generalem naturam ad inferiora, sicut in animali genere videre possumus quod in natura praejacet, cui superveniunt haec differentiae, rationale et irrationale, mortale et immortale, quae animal dividunt et ipsum divisum specificant.* Ce texte publié par B. Hauréau est reproduit par G. Lefèvre, *Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux,* p. 11.

(3) *Historia calamitatum,* II. (P. *L.*, CLXXVI1I, 119.)

ont la même humanité pour autant qu'il y a entre eux une ressemblance *. Mais la nature de cette similitude est présentée d'une façon bien sommaire. Il semble qu'elle doive conduire à abandonner le point de vue propre du réalisme. On peut l'interpréter dans le sens que reprendra le nominalisme postérieur, les individus n'ont pas de communauté *in homine,* mais *in eo quod sunt homines.* Il reste donc dans la pensée de Guillaume de Champeaux beaucoup d'hésitation, d'incertitude. Sa polémique avec Abélard n'en présente pas moins un très grand intérêt. Elle montre d'une façon typique, par les corrections mêmes qu'il est amené à faire à ses thèses, quelle est la véritable portée du débat. Son enjeu reste toujours la possibilité de l'affirmation de la réalité individuelle.

DOCTRINES THÉOLOGIQUES

Les *Sententiae* ne se limitent pas à l'étude du problème des universaux ; elles présentent une recherche toujours originale sur divers problèmes théologiques. Elles ont exercé une grande influence ; saint Bernard en particulier portait un grand intérêt à cette pensée. Guillaume de Champeaux considère surtout les problèmes de la théologie morale, la loi. les fautes, la simonie, l'orgueil : son étude sur le manage est importante. Il examine les questions plus vastes de la grâce et de la prédestination. Sa doctrine est d'esprit augustinien, elle prépare l'élaboration des doctrines postérieures qui resteront fidèles à cette tradition. Il montre comment la Providence de Dieu dirige également ce qui se réalise, au plan des causes secondes, par la nécessité ou la liberté, elle ne détruit pas la nature propre de ce qui lui est soumis[1].

§ 3. — L'école de Chartres[3].

Z. £A SEIGNZsAZEA T DANS l'écoie de CH iRTRES

La plus célèbre des écoles du xne siècle est ce æ ^hartres. Elle doit son origine et son développement à la protection d'évêques amis des études, Fulbert au xie siècle, puis au siècle suivant Yves, Geoffroy.

(1) *Secundum indifferentiam, ut Petrum et Paulum idem dicimus esse in hoc quod sunt homines, quantum enim ad humanitatem pertinet, sicut iste est rationalis et ille, et sicut iste est mortalis et ille. Sed si veritatem confiteri volumus non est eadem utriusque humanitas, sed similis cum sint duo homines. Sed hic modus unius ad naturam divinitatis non est referendus ne, quod fidei contrarium est, hac acceptione tres Deos vel tres substantias cogamur confiteri.* (G. Lefèvre, *op. cit.,* p. 14.)

(2) *Cum providisset Deus quae modo sunt et quae facta sunt et quae futura sunt, sic providit futura quoti quaedam [terent per rerum necessitatemeli per cursum solis, qui necessarius est, quaedam sine ne- essitale rerum ; verbi gratia Deus providit Socratem iturum esse Romam, non tamen ita quod Socrates bene possit demittere. Reliquit enim ei liberum arbitrium. Cum itaque quantum ad providentiam necesse sit [non enim potest falli Dei providentia], non est necessarium quantum ad naturam ipsius Socratis Simile providit quaedam facienda esse per orationes. Habet itaque homo meritum ex hoc tantum quod applicat se voluntati Dei.* (G. Lefèvre, *op. cit.,* p. 49). Le *Dialogus inter Christianum et Iudaeum de fide catholica (P. L.,* CLXIII, 1045-1072), attribué à Guillaume de Champeaux, est sans doute de l'un de ses disciples. En effet, il est adressé à Alexandre, qui fut évêque de Lincoln à partir de 1123, donc après la mort de Guillaume de Champeaux. Cf. B. Blumenkranz, *La Disputatio judei cum Christiano de Gilbert Crispin, abbé de Westminster,* dans *Revue du moyen âge latin,* 1948,. p. 236-252.

(3' Bibliographie. — A. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen âge du* Ve *au XVI* siècle,* Paris, 1895 : M. Demimvid, *De Bernardo Camotensi,* Paris, 1873 ; P. Dl'hem, *Thierry de Chartres et Nicolas de Cues,* dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* 1909, p. 315-36 ; H. Flatten, *Di-' Philosophie des* 1' *n Conches,* Coblence, 1929 ; É. Gilson, *Le platonisme de Bernard de C hartres.* dans *Revue néo-scolastique de Philosophie,* 1923, p. 5-29 ; ld., *La cosmogonie de Bernardus*

Gosselin, Jean de Salisbury. Sous leur direction, les chanceliers sont chargés de l'organisation de l'enseignement. Les plus célèbres sont Bernard de Chartres, Gilbert de la Porrée, Thierry de Chartres, Ernould, Bernard de Quimper. Les maîtres leur servent d'auxiliaires dans les diverses branches d'un enseignement assez varié.

L'école de Chartres conservera pendant tout le cours du XIIe siècle son inspiration propre, ses caractères souvent originaux. On voit se développer une forme remarquable d'humanisme chrétien, caractérisé, avec le goût des belles lettres, par l'accord des sciences profanes et sacrées. Jean de Salisbury nous a laissé un tableau remarquable des procédés d'enseignement d'un des maîtres les plus célèbres, Bernard de Chartres.

> Dans la lecture des modèles, Bernard montrait ce qui était simple et conforme à la règle ; les figures de grammaire, les couleurs de rhétorique, les subterfuges du sophisme, les rapports du morceau étudié avec les autres sciences, il mettait tout cela en relief. Il prenait garde cependant de ne pas enseigner tout à propos de chaque chose, mais il considérait la capacité de ses auditeurs et leur dispensait en son temps la mesure du savoir qu'ils pouvaient porter. En toute occasion il inculquait profondément dans leur esprit les deux qualités qui prêtent au style son éclat : la propriété des termes qui a lieu quand au substantif s'unissent également l'adjectif et le verbe, la figure qui se retrouve dès que les mots sont pris pour une raison juste dans un sens autre que leur sens naturel. Sachant que l'exercice fortifie la mémoire et aiguise l'intelligence, il pressait les uns par des exhortations, les autres par des châtiments d'imiter ce qu'ils entendaient... Et comme il ne convient pas que la religion soit absente de l'école et de la journée, il proposait un sujet propre à édifier la foi et les mœurs et de nature, comme une conférence, à pousser au bien ceux qui étaient présents [1].

L'inspiration philosophique suivie à Chartres est surtout celle de Platon. Il est connu d'une façon indirecte par Macrobe, Cicéron, Sénèque, Boèce. De nombreux aspects de la doctrine aristotélicienne le sont également, surtout par l'intermédiaire de Boèce. Il est bien remarquable que l'on cherche à accorder l'aristotélisme et le platonisme. Mais cette tentative reste pleine de difficultés et sa réalisation souvent très arbitraire. Jean de Salisbury en a fait la remarque :

> Bernard de Chartres et ses sectateurs ont beaucoup pris de peine pour mettre l'accord entre Aristote et Platon, mais je pense qu'ils sont venus trop tard et qu'ils ont travaillé vainement pour réconcilier des morts qui toute leur vie se sont contredits [2].

Il reste que d'une façon générale ces doctrines constituent ce que l'on peut nommer le platonisme chartrain.

Nous sommes en présence d'un réalisme de l'idée dont la richesse doctrinale est certaine, mais qui présente bien des difficultés internes.

Sylvestris, dans *Archives (Thistoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* 1928, p. 5-29; M. Grabmann», *Wilhelm von Conches,* dans *Sitzungsberichle der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Munich,* 1935 ; W. Jansen, *Der Rammentar des Clarembaldus von Arras zu Boetius de Trinitale,* Breslau, 1929 ; G. Langlois, *Maître. Bernard,* dans *Bibliothèque de VÉcole des Charles,* 1893, p. 54 ; P.Duhem, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic,* t. III, Paris, 1915 ; J.-M. Parent, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres, dans Publications de VInstitut... TOttawa,* t. XI, Paris et Ottawa, 1938 ; C. Picard Parka, *Une utilisation des Quaestiones naturales de Sénèque au milieu du XIIe siècle,* dans *Revue du moyen âge latin,* 1949, p. 115'127 ; R.L. Poole, *The masters of the schools of Paris and Chartres in John of Salisburgis time,* dans *English historical Review,* 1920, p. 321-42 ; M. de Wulf, *Clarembaud d'Arras,* dans *Mélanges Louis Arnould,* Poitiers, 1934, p. 22-27.

(1) *Metalogicus,* I, 24. (P. *L.,* CXCIX, 854.)

(2) *Ibid.,* II, 17. (P. *L.,* CXCIX, 875.)

On est amené à reconnaître un type d'être stable, immuable, au delà des choses sensibles. La pensée chrétienne admet d'une façon classique que la réalité intelligible affirmée par Platon est l'idée divine, l'exemplaire des choses en Dieu. Mais cette réduction de l'idée à l'essence divine, loin de lever toute ambiguïté, ne fait peut-être que poser de nouveaux problèmes sous une forme particulièrement grave. Suivant la logique du réalisme, l'idée tend à apparaître comme la vérité idéale des choses, possédant ainsi une plus grande consistance que celle que les êtres possèdent en eux-mêmes. Dès lors, si Dieu est le lieu des idées, on pourra voir dans sa vérité l'unique forme des choses. Le réalisme peut ainsi conduire à une philosophie de l'identité. La difficulté que l'on rencontre dans ces systèmes de pensée revient en somme à bien interpréter la formule classique de Denis : *Esse omnium est superasse dirinilalis.* La situation doctrinale est par là assez semblable à celle de l'éxigàùsme. Les maîtres de Chartres sont soucieux de maintenir dans l expres-sk-n de leur pensée les vérités essentielles de la tradition chrétienne. Il est Aflkiie de trouver, avec les ressources de leurs doctrines^ i'etpn&R qu'ds chocbenL Le problème est ainsi d'arriver à ĕxprima la dêpendame des êtres dans une métaphysique de présence et de participation. Le rea.-aie ne peut y parvenir que dans une invention, dans une transposition hardie dont on ne saisit pas encore les principes. Aussi la pensée dans l'école de Chartres conserve-t-elle de l'hésitation. On peut y retrouver certaines directions vers la philosophie de l'identité, mais elles sont bientôt reprises et corrigées. Il faut remarquer d'ailleurs que la pensée s'exprime parfois en un langage qui a une signification mystique plus encore que métaphysique, au sens rigoureux du mot. Ces doctrines présentent ainsi cet intérêt, si on les prend dans leur véritable esprit, de rejoindre les formes, si remarquables au xiie siècle, du mysticisme spéculatif.

DOCTRINE DE BERNARD DE CHARTRES[1]

Elle nous est connue d'une façon indirecte par Jean de Salisbury. Il avait pour Bernard une très haute estime et le nomme la source la plus abondante des lettres dans les temps modernes, *exundanlissimus modernis iemporibus fons litterarum in Gallia.* La préoccupation principale de Bernard de Chartres paraît être d'accorder le Timée à l'Évangile. Selon l'enseignement de Platon, il faut distinguer les choses qui paraissent être et celles qui méritent à proprement parler d'être désignées par le terme d'être. Mais à partir de cette remarque, Bernard proposait une classification qui n'a rien sans doute de platonicien. Les choses vraimen' existantes ou principes des choses sont Dieu, la matière et l'idée, qui par leur nature sont immuables [2]. La théorie de l'idée est le résultat

(1) D'origine bretonne, Bernard est à Paris en 1089 ; il cnseune a Chartres vers 1115, d'abord comme *magister scolae,* puis comme chancelier. On p^ut dater mort entre 1124et 1130.

2) Jean de Salisbury nous a conservé ces vers par lesquels Bernard exposait sa doctrine:

...Non dico esse quod est, gemina parle coactum
Materiae formam continet implicitam :
Sed dico esse quod esi, una quod constat earum
Hoc vocat Ideam iliud Achevs et ZkTii.
Metaiogicur. IV, xxrr. *P. L.,* CXCIX, 938.)

d'une élaboration originale dont certains éléments sont sans doute empruntés à Érigène. Les idées sont unies dans l'essence divine. Mais il est remarquable que Bernard de Chartres les considère comme dépendantes de Dieu. Elles ne lui sont pas coéternelles. L'idée est en quelque façon postérieure à Dieu par sa nature ; elle est comme l'un de ses effets[1]. De l'idée ainsi entendue et dont la réalité se trouve dans les choses divines, il faut distinguer celle qui se trouve unie à la réalité changeante. C'est la doctrine des *formae divinae,* considérées comme distinctes des idées.

Platon ne veut pas que les idées se mêlent directement à la matière et en reçoivent du changement. D'elles sortent des formes naturelles, c'est-à-dire des images, des exemplaires que la nature a créés, dans chaque chose, avec elle. C'est ce que dit Boèce dans son livre *De Trinitate,* des formes qui sont en dehors de la matière proviennent celles qui sont dans la matière même et forment les corps [2].

On voit ainsi le caractère général de la doctrine de Bernard de Chartres. Il veut accorder le platonisme et la pensée chrétienne par une double correction à la théorie du Timée. D'abord les Idées ne sont pas entièrement identiques à l'essence divine. Selon l'inspiration qui se trouve d'une façon si nette chez Denis et bien souvent ensuite après lui, Dieu est au-dessus de ses idées, qui sont véritablement des créatures. D'autre part il faut distinguer des idées exemplaires les formes natives unies à la matière. Ainsi la doctrine élimine les conclusions panthéistes auxquelles pourrait conduire une autre interprétation de l'idéalisme platonicien. Bernard de Chartres veut éviter que Dieu soit la forme, la vérité, l'unité des choses et que les idées, ramenées à l'être de Dieu, s'unissent directement à la matière.

Mais il reste à distinguer la lettre et l'esprit de la doctrine. Son orientation générale est celle d'un réalisme pour lequel l'être, au sens absolu, est ce qui existe dans son caractère de stabilité. Dès lors on peut se demander, suivant cette logique, si l'être véritable des choses n'est pas beaucoup plus que celui des formes natives, celui qu'elles ont en Dieu. Il est certain que Bernard de Chartres veut éviter ces conséquences, mais la distinction des deux formes a peut-être un caractère de trop grande facilité et comme d'expédient. Le réalisme de Bernard de Chartres constitue une des directions originales de l'ontologie, remarquable par la logique conduisant à des conclusions qu'il veut éviter dans une élaboration encore assez timide.

THIERRY DE CHARTRES [3]. *L'EXEMPLARISME*

La doctrine de Thierry de Chartres est une adaptation très remarquable du platonisme, elle veut être un platonisme chrétien. Il se propose de dégager du Timée les principes généraux d'une philosophie

(1) *Metalogicus,* II, 17. *Ideam vero aeternam esse consentiebat : admittens aeternitatem providentiae, in qua omnia semel et simul fecit, statuens apud se universa, quae futura erant in tempore, aut mansura in aeternitate. Coaeternitas autem esse non potest, nisi in his, quae se, nec natura majestatis, nec privilegio potestatis, nec auctoritate operis, antecedunt. (P. L.,* CXCIX, 938.)

(2) *Ibid.,* IV, 35. *(P. L.,* CXCIX, 938.)

(3) Thierry de Chartres est le frère de Bernard. On le trouve à Chartres comme *scholarum magister* vers 1120. Il est ensuite à Paris et revient à Chartres comme chancelier vers 1140. Il assiste au concile de Reims où est accusé son prédécesseur Gilbert delà Porrée. Il meurt en 1150. Ses

de l'exemplarisme. A vrai dire les indications du Timée ne sont que le point de départ d'une spéculation assez indépendante. Le réalisme de l'idée consiste d'abord à reconnaître qu'il y a un type d'être stable, immuable, au delà des choses changeantes.

Nous appelons être, dit Boèce, ce qui n'augmente ni par la tension ni ne diminue par la rétraction, mais se conserve toujours soutenu par sa propre nature. Les choses jointes aux corps paraissent changer, mais demeurent immuables dans leur nature ; ainsi les espèces des choses demeurent les mêmes dans les individus passagers, comme dans les eaux qui coulent le courant en mouvement demeure le même, car on dit que c'est toujours le même fleuve... Or ces idées, c'est-à-dire les formes exemplaires, sont les raisons primitives des choses et elles ne reçoivent ni accroissement ni diminution ; stables et perpétuelles, tout le monde actuel périrait qu'elles ne pourraient mourir. Le nombre entier des choses corporelles subsiste dans ces idées et ainsi que semble l'établir Augustin dans le livre du libre Arbitre, comme elles sont toujours, il a beau arriver que les choses corporelles périssent, le nombre des choses n'en augmente ni ne diminue[1].

Les formes sont unies en Dieu et en un sens ne sont qu'une seule forme. La doctrine du Timée ainsi entendue serait en accord avec la pensée chrétienne. Mais si les idées sont les formes et en ce sens l'être vrai des choses, il semble que la doctrine conduise au panthéisme. C'est sans doute pour éviter cette conséquence que Thierry, comme le faisait déjà Bernard, distingue des formes exemplaires celles qui sont dans la matière. L'humanité est une forme qui n'emprunte rien à la matière si on la considère comme perfection, égalité, immutabilité ; ainsi entendue, elle est en Dieu qui est la perfection et l'intégrité de toutes choses. Mais les formes qui sont dans la matière ne sont que les images de cet exemplaire divin. Ainsi les idées ne s'unissent pas directement à la matière ; le créateur ne se confond pas avec son œuvre[2].

DIEll'r>ES°(mÊATURES^01 "

La doctrine de Thierry de Chartres présente un autre asPect d'une particulière originalité. Elle est pourtant hésitante et son interprétation est malaisée. Thierry est amené par les principes de son réalisme à dire que la divinité est pour chaque chose la forme de son être. Il semble qu'il y ait là comme l'application du principe général qui définit le réalisme platonicien. C'est par la blancheur, la lumière ou la chaleur que les choses sont blanches, lumineuses ou chaudes. L'existence est donnée par la présence de l'idée, elle est détruite dans la séparation. On dira dès lors que les choses empruntent leur être à la forme divine,

principales œuvres sont *De, sex dierum operibus,* édite par B. Hauréau, *Notices et extraits de, quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale,* t. XXII, p. 170-186, Paris, 1888 ; *De Trinitate, Librum hunc,* dont des extraits ont été publiés par W. Jansen, *Der Kommentar des Clarembaldus von Arras zu Boetius de Trinitate,* Breslau, 1926 ; *VEptaleuchon,* inédit, analysé d'après les manuscrits de Chartres par A. Clerval, *op. cit.,* p. 262, 254-259.

(1) *Metalogicus,* II, 17. (P. *L.,* CXCIX, 875.)

(2) *Librum hunc. Merito ergo ab illa simplici forma divina rerum omnium formae emanare dicuntur, quia juxta formam illam divinam unaquaeque res suam habet estendi aequalitatem.* (Édit. \N. Jansen, op. *cit.,p.* 15.) —*Dico ergo quod forma haec, humanitas videlicet, per materiam habet ut ipsa sit humanitas, quod autem forma est non trahit e.r materia : sed quia integritas, perfectio et aequalitas estendi est. Licet ergo divina forma omnes sit formae, eo scilicet quod est omnium rerum perfectio et integritas, non licet tamen concludere, quod divina forma sit humanitas. Divinitas namque immaterial i non potest. Ibid.,* p. 21.)

de sorte que « Dieu est tout entier partout et essentiellement en tout » 1. Abélard exprimera cette doctrine dans une formule typique : *Aller vero adeo philosophicis innililur seclis ut profilealur Deum priorem per exisienliam nullatenus esse* 2.

On a bien souvent voulu trouver dans cette doctrine une expression typique du panthéisme. Les choses existeraient par la présence en elles de l'être de Dieu, constituant à proprement parler leur forme, leur essence. L'intention de Thierry de Chartres paraît différente et plus complexe. Il est manifeste qu'il veut traduire tout à la fois une relation de présence et de dépendance. Dieu n'est pas lui-même la présence qui est dans les choses, mais c'est par cette présence qu'elles sont posées dans l'être 8. Mais cette relation de présence et de dépendance est pensée dans les seuls termes de la participation. Toute la question est de savoir si la logique de la participation et le réalisme de l'idée permettront d'exprimer le rapport qu'envisage la pensée chrétienne. Le danger est très grand de conduire à une philosophie de l'identité ; l'être vrai des choses serait celui que leur communique, au delà de leur forme propre, la présence en elles de l'être divin. La doctrine de la participation peut certainement être entendue en un autre sens. Dieu ne serait dit l'unité des choses que parce qu'il en est le principe. Il est manifeste que Thierry de Chartres veut envisager en ce sens l'idée de participation 4. Il se propose d'exprimer par les seules idées de participation, de présence ce que traduisent celles de principe, de causalité, d'efficience. Il veut unir, autant que la nature des choses le permet, l'être de l'expérience à l'être de Dieu. L'intuition profonde dont il part ne peut être abandonnée par la pensée chrétienne. Son but est en somme d'exprimer, dans la rigueur même de la métaphysique, une vision mystique des choses. Cette tâche suppose un approfondissement doctrinal qui n'est pas encore entièrement réalisé. La pensée de Thierry de Chartres est remarquable par son exigence, mais elle ne peut exactement se donner à elle-même son propre achèvement.

BERNARD DE TOURS. LA COSMOGONIE

La personnalité de Bernard de Tours ou *Bernardus Sylveslris* nous est à peu près inconnue. Nous pouvons affirmer cependant qu'il a été en rapports avec les maîtres de Chartres. Il dédie son œuvre à

(1) *Librum hunc. Ipsum esse essentiam ex qua scilicet esse habent omnia.* (Édit. W. Jansen, p. 10.) — *De sex dierum operibus. At divinila^ singìdis rebus forma essendi est ; nam sicut aliquid ex lucido lucidum est vel e.r calore calidum ; ita singulae res esse suum ex divinitate sortiuntur.* (Édit. W. Jansen. l». 108.) — *Unde Deus totus et essentialiter ubique esse vere perhibetur. [Ibidem.)*

(2) *Theologia Christiana,* IV. (P. *L.,* CLXXV1II, 1285.)

(3) *De sex dierum operibus. Sed cum dicimus singulis rebus divinitatem esse formam essendi. non hoc dicimus quod divinitas sit aliqua forma quae in materia habeat consistere... sed hoc idcirco dicimus quoniam praesentia divinitatis singula rebus totum et unicum esse eristit, ut etiam ipsa materia ex praesentia divinitatis habeat exislcre, non ipsa divinitas aut ex ipsa aut in ipsa.* (Édit. W. Jansen, p. 108.) Clerval traduit : « Nous disons cela parce que la présence de la divinité est en chaque chose et leur être unique et entier. » *[Les écoles de Chartres,* p. 25G.) Il faut plutôt comprendre : « *C'est* par la présence de la divinité... »

(4) *De sex dierum operibus. Sicut enim actus duplex est, ita quoque entilas duplex est. Dicitur enim enlitas essentia ipsa quae forma essendi est et vere Deus est. Entilas quoque dicitur ipsum esse quod essentiae participat et per quam habet esse. Sic ergo accepta entilas de Deo, ut rem breviter attingam, dici non potesl[.* Édit. W. Jansen, p. 10.) Ce texte montre bien la logique de Thierry. L'essence est la forme d'etre, mais elle suppose une forme qui, par participation, lui donne l'être et qui est Dieu.

Thierry de Chartres ; il exprime souvent des idées qui sont familières à cette école. Le *De mundi universilale* est une cosmogonie poétique où l'on peut trouver une des expressions originales de l'humanisme du xnc siècle l. On y distingue deux parties, la création de l'univers ou *Megacosmus,* et celle de l'homme ou *Microcosmus.* La nature s'adresse à voüç pour se plaindre de l'état informe où se trouve encore la matière, elle lui demande de la conduire à sa perfection en l'ornant. Le poème nous décrit cette action par laquelle s'achève la beauté du monde. Cette union de et de la matière se réalise par l'intermédiaire *ri'Endelecheia,* l'âme du monde, on assiste à la procession de la série universelle des choses, *Imarmene,* par laquelle tout arrive à l'être. La çr--". T l ' .'homme - se elle aussi l'action de nombreuses causes subordonnées. *Phyfif* et Frante aidées de Théorie et Pratique.

Ce poème est l'occasion d'exposer bim des vues philosophiques. Le but principal de Bernard Sylvestre est de présenter un commentaire du récit de la *Genèse,* en particulier de *I'ornatus* au sens biblique, en utilisant par l'intermédiaire de Chalcidius de nombreuses idées du Timée. Nous sommes donc en présence, comme si fréquemment dans l'école de Chartres, d'une construction de platonisme chrétien. Des expressions très nombreuses sont empruntées à la philosophie ancienne. Mais on voit qu'elles sont prises en un sens compatible avec la pensée chrétienne. Cette transformation est manifeste en ce qui concerne l'idée de *voôç.* Chez Chalcidius c'est une créature de Dieu, un monde des idées inférieur à Dieu. Bernard l'entend au sens dogmatique du Verbe.* L'idée de matière pose, il est vrai, certaines difficultés d'interprétation, si l'on admet cette signification générale de l'œuvre. La création de la matière n'est jamais affirmée. On ne saurait pourtant conclure à un véritable dualisme ; il est très probable que l'éternité de la matière n'apparaît pas contradictoire avec sa création. On ne saurait à vrai dire tirer aucune conclusion particulière du silence où l'auteur demeure sur ce point.

‹ *LAREMBAUD D'ARRAS3*
LF. rêAilSME

Le commentaire sur le *De Trinitate* de Boèce est une œuvre vigoureuse où s'expriment quelques-unes des tendances essentielles du réalisme chartrain. Clarembaud d'Arras aime à rapprocher sa pensée de celle de ces maîtres qu'il nomme *nostri doctores,* en particulier de Thierry de Chartres, *doctor meus.* La réalité des universaux se trouve affirmée dans toute sa rigueur. Il faut reconnaître à la lettre une seule humanité, si bien que la pluralité des individus procède seulement de la variété des accidents 4.

(1) *Bernardi Sylvestris de mundi universitate libri duo, sive Megacosmus el Mi xosmus,* édité par Carl Sigmund Barach et Johann Wrobel, Innsbriick, 1876.

(2) *De mundi universitate. Porro noys ego, Dei ratio profundius acquisita quam utique de se alteram se usiam genuit, non in tempore sed ex quo consistit aeterna.* Édit. C. S. Baroch, p. 9.) — *Quod igitur tale est, istud aeternitati congruum, idem natura cum Deo, nec substantia disparatum. {Ibid.*. p. 13.}

(3) Clarembaud, élève de Hugues de Saint-Victor et de Thierry de Chartres, est prévôt d Arras en 1152, puis archidiacre de 1160 à 1170. Il a été ami de saint Bernard. Dans son commentaire sur la Trinité de Boère, il critique Gilbert de la Porrêe et Abélard.

(4) *Quoniam famosi doctores quidam singulas homines singularibus humanitatibus homines esse*

La métaphysique de Clarembaud d'Arras exprime souvent avec une grande hardiesse les tendances communes de l'école de Chartres. L'essence divine est à proprement parler, suivant l'expression de Boèce, *forma esserteli.* C'est qu'en effet les réalités idéales, stables qui constituent la vérité idéale, et en ce sens les formes des choses subsistent en Dieu [1]. On dira dès lors que Dieu est partout par son essence même, puisque la *forma esserteli* se trouve toujours donnée avec chaque réalité [2]. Clarembaud d'Arras évite le monisme que paraîtraient entraîner ces thèses par la distinction classique des formes qui sont dans les corps et des *purissimae formae* qui sont en Dieu [3]. Il reste encore à se demander si cette distinction, affirmée il est vrai avec une entière netteté, est bien en accord avec la logique profonde de la doctrine.

Guillaume de CONCHES [4] *: pensée antique*

L'œuvre de Guillaume de Conches exprime avec une particulière netteté l'effort constant dans l'école de Chartres pour utiliser le platonisme et l'orienter dans le sens de la philosophie chrétienne. Guillaume de Conches ne se contente pas des commentaires augustiniens dont le but est souvent semblable à celui qu'il poursuit. Il veut rattacher d'une façon plus précise qu'on ne l'avait fait jusqu'à lui les vérités chrétiennes au texte même du Timée qu'il utilise dans la traduction de Chalcidius, souvent citée à partir d'Abélard. Il veut montrer que la causalité divine est universelle ; c'est la vérité qu'il trouve déjà préformée dans ce texte : « De plus, tout ce qui naît, naît nécessairement par l'action d'une cause. » (Timée 28a.) Il veut aussi que la création de la matière soit affirmée dans le platonisme. C'est dans le même esprit qu'il cherche à établir l'identité de l'âme du monde, selon le platonisme, et du Saint-Esprit.

Boèce est aussi une des sources importantes des doctrines de Guillaume de Conches. Il lui emprunte en particulier sa théorie de la connaissance. Il faut tenir compte, au delà de la raison, de l'intelligence qui nous adapte aux réalités supérieures et nous permet de connaître les formes pures [5].

disseruerunt, operae pretium duximus ostendere unam el eamdem humanitatem esse qua singuli homines sunt homines. Si igitur haec species homo non est nisi vera et haec species, humanitas non est nisi una. Licet eadem humanitate sint homines, propter accidentium tamen varietatem subintrat inter eos hominum pluralitas. (W. Jansen, *Der Kommentar des Clarembaldus von Arras zu Boethius de Trinitate,* p. 42).

(1) *Nostri vero doctores hoc loco formas quae praeter materiam sunt ideas quae in divina mente ab aeterno constiterunt ex quibus res istae sensibiles prodierunt appellant.* (W. Jansen, *op. cit.,* p. 67.)

(2) *Prima illa enlitas in omnibus rebus est forma essendi... Ubicunque aliquid est, essendi forma est. At ubique aliquid est, ergo ubique forma essendi est. Sed Deus essendi forma est, Deus igitur per essentiam ubique est.* (W. Jansen, *op. cit.,* p. 59.)

(3) *Formae autem corporum earum formarum quae in Deo complicatae tantum sunt imagines, omnisque corporum forma ab illa forma quae summa est et aequalitas et justitia profluit. (Ibid.,* p. 58.)

(4) Il vécut de 1080 à 1146. Il fut le maître de Jean de Salisbury, non, comme on l'a cru longtemps, à Paris, mais à Chartres où se passa toute sa vie. Ses œuvres principales sont : *De philosophia mundi* (parmi les œuvres d'Honorius d'Autun, *P. L.,* CLXXII, 39-102) ; *Dragmaticon philosophiae ; Dialogus de substantiis physicis confectus a Wilhelmo Aneponymo philosopho,* industria Guil. Graturoli, medici, Argentorati, 1567 ; *Moralium dogma philosophiae,* édit. Holnberg, Upsala, 1929. Des gloses importantes sur le *Timée* et la *Consolatio philosophorum* de Boèce ont été éditées par J. M. Parent, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres,* p. 137-177.

(5) *Consolatio Philosophiae,* V, 4. *Intelligentiae vero celsior oculus eristit, supergressa namque universitatis ambitum, ipsam illam simplicem formam pura mentis acie contuetur. [P. L.,* LXIIT, 849.)

L'œuvre morale de Guillaume de Conches montre la persistance de l'influence antique, surtout celle de Cicéron et de Sénèque, et l'originalité de l'humanisme chrétien dans l'école de Chartres.

§ 4. — Gilbert de la Porree1.

L'ESSENCE DIVINE

La doctrine de Gilbert de la Porrée présente une remarquable unitè. Elle est commandée dans les divers domaines de la science sacrée ou de la philosophie par les mêmes principes d'une très grande fermeté. Cette doctrine se présente souvent comme l'application de thèses aristotéliciennes, mais elle est bien plutôt inspirée du platonisme retrouvé au delà d'Aristote. Son influence a été très étendue, mais elle a aussi soulevé de vives critiques. Elle manifeste un effort de véritable création, elle pose cependant des problèmes qui ne seront entièrement résolus que par l'élaboration d'une ontologie nouvelle.

Les tendances principales de la pensée de Gilbert de la Porrée se manifestent d'une façon très nette dans sa théologie trinitaire. On peut la résumer dans les quatre propositions que le concile de Reims avait à examiner. Gilbert aflirmait une différence réelle d'une part entre Dieu et l'essence divine, d'autre part entre cette essence et ses attributs. Cette même distinction réelle se retrouvait, selon lui, entre l'essence et les personnes. En troisième lieu, il affirmait que les trois personnes sont éternelles. Enfin il disait que les propriétés qui sont en Dieu ne sont pas éternelles et ne sont pas Dieu 2.

La doctrine de Gilbert de la Porrée repose sur une distinction entre *Deus* et *divinitas* 3. Mais en même temps il prétendait maintenir la sim-

(1) Bibliographie. — I. Œuvres. — Les œuvres de Gilbert de la Porrée n'occupent pas dans *P. L.* leur place chronologique normale parmi les pères du XIIe siècle, elles figurent en commentaire des œuvres de Boèce au volume LXIV.

II. Travaux. — G. Berthaud, *Gilbert de la Porrée et sa philosophie,* Poitiers, 1892 ; A. Forest, *Le réalisme de Gilbert de la Porrée dans le Commentaire du De Hebdomadibus,* dans *Bévue néo-scolastique de philosophie,* 1934, p. 101-110 ; A. Hayen, *Le concile de Reims et l'œuvre théologique de Gilbert de la Porrée,* dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* 1935, p. 29-102 ; A. Landgraf, *Untersuchungen zu der Eigenlehre Gilberts de la Porrée,* dans *Zeitschrift für katholische Théologie,* 1930, p. 180-213 ; R. Silvain, *Le texte des commentaires sur Boèce de Gilbert de la Porrée,* dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* 1946, p. 175-89.

Gilbert de la Porrée est né à Poitiers vers 1076. Il étudie à Chartres puis, sous Anselme et Raoul, à Laon ; il fonde ensuite une école à Poitiers. De 1126 à 1137 il est chancelier à Chartres. Il devient évêque de Poitiers en 1147. Ses doctrines trinitaires dénoncées par ses deux archidiacres, Calón et Arnaud, sont examinées au concile de Paris en 1167, puis au concile de Reims en 1168. La profession rédigée parles évêques français sous l'inspiration de saint Bernard est reçue d'abord avec peu de faveur par les cardinaux, mais finalement approuvée. Le concile ne prononce aucune condamnation de Gilbert qui rétracte les opinions contraires à ses décisions. Gilbert de la Portée meurt à Poitiers, en grande vénération, en 1154.

(2) Voici la profession de foi proposée à Gilbert à Reims : *Credimus simpliciter naturam divinitatis esse Deum nec aliquo sensu catholico posse negari quin divinitas sil Deus et Deus divinitas. Si vero dicitur Deus sapientia sapientem, magnitudine magnum, aeternitate aeternum, unitate unum, divinitate Deum esse et alia hujusmodi, credimus nonnisi ea sapientia quae est ipse Deus sapientem esse, nonnisi aeternitate quae est ipse Deus aeternum esse, nonnisi ea unitate unum quae est ipse Deus nonnisi ea divinitate Deum, quae est ipse, id est a se ipso sapientem, magnum, aeternum, unum, Deum. Cum de tribus personis loquimur. Patre, Filio, Spiritu Sancto, ipsas unum Deum, unam divinam substantiam esse fatemur, et e converso, cum de uno Deo, una divina substantia loquimur, ipsum unum, unam divinam substantiam esse lres personas profitemur. Credimus solum Deum Patrum Filium et Spiritum Sanctum aeternum esse nec aliquas omnino res sive relationes ...vel unitates dicantur et hujusmodi alia inesse Deo et esse ab aeterno quae non sint Deus. Credimus incarnatam sive substantiam divinam sive naturam dicas ipsam divinitatem esse sed in Filio. (Historia Pontificalis,* édit. Poole, Oxford, 1927, c. 11, p. 25.)

(3) Le secrétaire de saint Bernard, Geoffroy de Clairvalx, résume ainsi cette position :

plicité divine. Il y a donc chez lui une certaine théorie des distinctions, des rapports de la forme et du sujet dont les principes sont très fermes bien qu'ils ne soient pas toujours explicitement affirmés. Une théorie de la connaissance se trouve au point de départ de cette construction. C'est un réalisme pour lequel les principes de la connaissance sont les principes mêmes de l'être. Nous distinguons toujours dans le jugement la forme et le sujet concret ; ainsi le blanc se conçoit par la blancheur, l'être par l'essence ; la vérité du jugement implique donc que ces distinctions soient prises d'une façon réaliste. Il faut encore reconnaître, au delà même de la distinction objective de la forme et du sujet, la priorité de l'élément formel. On voit que Gilbert de la Porrée n'envisage pas dans le jugement l'élaboration active du sujet ; on ne trouve dans l'esprit que la transcription de ce qui est dans la chose même. Nous sommes en présence d'une sorte d'a *priori* dialectique, une exigence de la pensée qui ne peut manquer de trouver dans tous les domaines son application. Ainsi les distinctions que la philosophie du jugement nous oblige à reconnaître en tout objet de connaissance devront aussi être affirmés dans l'étude de l'essence divine. Il faut donc dire que Dieu est par la présence en lui de la divinité, *Deus esi a divinitate,* comme le sujet blanc l'est par la blancheur.

Gilbert de la Porrée affirme les distinctions auxquelles il est conduit par son réalisme, mais il n'en maintient pas moins l'unité de l'essence divine. A vrai dire, il n'indique pas clairement comment peut se faire cette conciliation. La nature de la distinction échappe, dit-il, à certains esprits rudes et sans culture, mais elle doit être affirmée en même temps que la simplicité divine ; elle tient à une condition absolue de la pensée elle-même fondée dans l'être [1]. Bien que Dieu soit son essence, on peut le distinguer de la forme par laquelle il est Dieu. Il faut, en effet, toujours reconnaître que la dialectique, grâce à laquelle nous exprimons le mystère, correspond en lui à une vérité ontologique. Il apparaît donc que les difficultés de la thèse de Gilbert de la Porrée ne pourront être éliminées que par une critique mieux établie de la causalité du sujet dans l'acte de connaître.

LE BIEN ET L'ÊTRE

Les principes métaphysiques qui commandent l'organisation théologique apparaissent avec la même évidence dans le commentaire du traité de Boèce : *Quomodo substantiae sint bonae in eo quod sint, cum non sint substantialia bona,* connu sous le nom de *De hebdomadibus.* La question posée par Boèce prend la forme d'un dilemme. La bonté est dans les êtres par participation ou par substance. Mais, dans la première hypothèse, les créatures ne seront

(jaufridi libellus contra capitula Gilberti Pictaviensis episcopi. Initium malorum koc erat : Formam ponebat in Deo qua Deus esset el quae non esset Deus. [P. L., CLXXXV, 597.)

(1) *In librum de Trinitate. Quia tamen aliqui sensu parvuli, audientes quod Deus est simplex ipsum cl quaecumque de eo nominum diversitate dicuntur, ut Deus, unus, aeternus, persona, principium, auctor, Pater, Filius, connexio et hujusmodi alia, ejusdem naturae ejusdem rationis esse ita accipiunt Ut et essentia qua dicitur esse Deus, sit et unitas qua unus est, et aeternitas qua aeternus est, et similiter caetera, et e converso, ipse etiam Pater sit paternitas, et unus unitas, et aeternus aeternitas, et conversine el eodem modo in aliis omnibus quae de ipso quacumque ratione praedicantur. (P. L.,* LXIV, 1302. 1303.)

pas bonnes par elles-mêmes, c'est-à-dire par le caractère de leur être qui serait antérieur au bien, *in eo quod sunl.* Dans le deuxième cas, il faudrait identifier l'être et le bien, ce qui reviendrait à dire que les créatures sont des biens substantiels et se ramènent au premier bien.

La solution présentée par Gilbert de la Porrée à la suite de Boèce implique avant tout une métaphysique de la participation. Il faut distinguer deux moments dans la participation : *omne quod est participai eo quod est esse ut sii ; est veto ut participet alio quolibet. L'id quod est* est encore ce que Gilbert nomme *substantia.* Il doit être déjà constitué pour recevoir des déterminations extérieures auxquelles il participe, comme la grandeur, la blancheur, et l'on peut assimiler à cette situation le rapport de l'être et du bien. L'être se présente donc comme un élément inachevé, potentiel, susceptible de recevoir, d'être informé et soumis à des participations. La substance se constitue donc par une participation première à l'être; étant ainsi constituée, elle participe à des formes qui r~'. distinctes d'elle1. On peut donc reconnaître une prvirr un ordre logique dans la constitution métaphysique d- L-k-e. La de *Vid quod est* à ses determinations permet de comprendre en quel sens, d une façon préalable, il participe lui-même a l'être. *Habert ipsum esse porticipatio ĕsi*

Ces principes permettent de donner une réponse au problème posé par Boèce. Il faut maintenir deux affirmations qui ne peuvent s'opposer. D'une part, la bonté n'est pas attribuée aux créatures *in eo quod sunl.* Elle ne peut être une bonté substantielle, mais seulement par participation. La bonté des créatures ne peut se ramener au bien par essence, puisqu'elles ne tiennent leur caractère que de la participation à un bien qui leur est étranger. Mais, d'autre part, on ne peut distinguer en un sens absolu dans la substance l'être et le bien ; elle cesserait alors d'être bonne en elle-même. On remarquera alors que l'être tend au bien et par cette considération on pourra affirmer qu'il est bon par un caractère qui lui est devenu entièrement intrinsèque 2.

L'intérêt de ce traité n'est pas seulement dans la solution du problème de la bonté dans les créatures. On peut trouver que cette solution est peu rigoureuse ; elle fait intervenir une considération surajoutée avec laquelle la difficulté initiale semble se reposer à nouveau. Mais la doctrine métaphysique qui se dégage de ces analyses sur l'être présente un caractère très remarquable. *L'id quod est* participe à l'esse, comme la substance dans le système aristotélicien reçoit des accidents qui lui sont extérieurs.

(1) *In libro Quomodo substantiae bonae sinl. Id quod est, hoc est subsistens, quod ea quant in se habet subsistentia est, potest aliquo participare id est cum ipsa substantia aliquid aliud quod ad potentiam subsistentiae illius pertineat, in sc potest habere, ul corpus quod corporalital-: qu :m in se habet est, cum ea colorem etiam, el lineam, et diversarum generum qualitates et* ***quaniitas*** *ad corporalitatis potentiam perlinentes, quibus ipsum quale et quantum est in* se *habet. P. L.,* LXIV, 1318.)

(2) *Ibid. Habere ipsum esse participare est. Utrumque igitur habí: .. vid.licci et quo habetur ipsum esse et quo aliud aliquid cum ipso ab uno solo, id est ab eo quod est, in hae serla regida manifeste participationem appellai, ei ait : omne quod est, scilicet omne ¿absistens, participat eo quod est ejus esse : non quidem ut eo sil aliquid, sed ad hoc tantum ut eo sil. Cum eodem vero idem subsisteris quodam alio participat, ut eo sit aliquid. Sedilia participalia qua eo quod esi esse participat, natura prior est, altera vero posterior. (P. L.,* LXIV, 1320.

(3 *Ibid. ...Ut illud dicatur ila es^ boru.. ^ quod recte possit addi in eo quod est, quoniam non alienae sed suae substantiae bonitate. bon im est.* IP.L., LXIV, 1329.)

L'esse est mis sur le même plan que les autres formalités qui entrent dans la constitution de l'être, la corporalité, la blancheur ou la grandeur. Il y a là une attitude fondamentale que l'on retrouve toujours chez Gilbert de la Porrée. C'est une conception formaliste et essentialiste, sans doute d'esprit platonicien. L'être n'est pas dans les réalités singulières la perfection dernière, il est lui-même un élément qui joue en quelque sorte le rôle de puissance. C'est un aspect par lequel la doctrine de Gilbert de la Porrée s'oppose nettement aux philosophies de l'existence qui se constitueront par la suite dans l'ontologie médiévale.

LES UNIVERSAUX

La théorie des universaux soutenue par Gilbert de la Porrée est celle de la conformité, terme qu'il emploie lui-même et que Jean de Salisbury a rendu classique : *universalitatem formis nativis attribuii et in ejus conformitale laborall.* Cette thèse s'oppose à celles de l'identité et de l'indifférence. Elle reste assez souvent hésitante ; elle n'explique pas nettement en quoi consiste la similitude que l'on peut trouver entre les individus. Cependant elle est une expression typique du réalisme et reste fidèle à ses principes généraux. Le réalisme est toujours la reconnaissance d'une sorte de hiérarchie des genres et des espèces, il affirme une composition dans l'individu semblable à celle de sa définition. C'est bien un caractère essentiel de la doctrine de Gilbert. Il faut reconnaître dans les individus une décomposition réelle en genres et en espèces s. On reconnaîtra, en même temps que cette hiérarchie, la réalité de l'universel. Sans doute il n'existe pas en soi comme une substance ou un genre hypostasié. Mais cette thèse n'est pas essentielle au réalisme. Il faut affirmer que l'universel est réel en ce sens qu'il a une véritable priorité ; on peut dire que les réalités singulières subsistent en lui, trouvent en lui le principe de leur être 24

La doctrine des universaux ainsi entendue ne menace pas, selon Gilbert, la réalité de l'individuel. Les formes constituent dans l'être un aspect encore indéterminé de sa nature ; elles s'ajoutent les unes aux autres, se complètent dans la constitution des êtres concrets * L'individu apparaît alors comme un assemblage de formes qui ne peut être commun à aucun autre. Gilbert veut être fidèle à l'inspiration constante de la pensée médiévale qui est de sauvegarder les réalités de l'individuel. Le réalisme

(1) *Metalogicus,* II, 17. (P. *L.,* CXCIX, 874.)

(2) *In libro de Trinitate. Cuiuslibet enim subsistentis tota forma substantiae non simplex est. Atque illorum quae toti ipsi vel singulis ejus partibus adsunt accidentium multo numerosior est multitudo, quae tamen omnia de subsistente dicuntur, ut de aliquo homine tota forma substantiae qua est ipse perfectus homo et omne genus omnisque differentia, ex quibus est ipsa composita, ut corporalitas, et animatio et hujusmodi aliae. (P. L.,* LXIV, 1270.)

(3) *In libro de duabus naturis et una persona Christi. Recte ergo cum dixisset (Boethius) essentiae in universalibus sunt in particularibus substant, dicit etiam : substantiae in universalibus sunt, in particularibus capiunt substantiam, id est substant : et est sensus : Universalia, quae intellectus cx particularibus colligit sunt quoniam particularium illud esse dicuntur quo ipsa particularia aliquid sunt. (P. L.,* LXIV, 1374.)

(4) *Ibid. Illa vero cujuslibet proprietas quae naturali dissimilitudine ab omnibus quae actu vel potestate fuerunt, vel sunt, vel futura sunt, differt non modo singularis aut particularis, sed etiam individua vere et vocatur et est. Nam individua dicuntur hujusmodi quoniam unumquodque eorum ex talibus consistit proprietatibus, quorum omnium cogitatione facta collectio numquam in alio quolibet alterutrius numero particularium naturali conformitale eadem erit. Hac igitur ralione Platonis tota forma nulli neque natura conformis vere est individua. (P. L..* LXIV, 1372.)

de Gilbert consiste en une interprétation originale d'une distinction qu'il faut nommer objective. Mais il veut se présenter d'une façon souple, ouverte et maintenir par une conquête métaphysique les valeurs qu'il ne paraissait pas envisager à son point de départ.

LA PARTICIPATION

Le réalisme de Gilbert de la Porrée suppose toujours pour se constituer la thèse de la participation. Chaque être n'est que par participation à une forme qui lui est extérieure, Le blanc ne se conçoit que par la blancheur et dans le même esprit, l'être ne s'affirme que par participation à l'essence. Dans une telle doctrine, la considération de la forme ou de l'essence prime celle de l'existence, puisque la présence de la forme apparaît toujours comme la raison d'être de ce qui la participe. GAert de la Porree applique ces principes à la relation de Dieu au mot'.'». C»n s'étève à Dieu en suivant une progression de formes. Dieu est la première forme. et dans la logique d'une doctrine de la participation il faut dire qu'il est en même temps l'être des choses : *forma divina est esse omnium.* On peut trouver l'application de ces mêmes principes dans la thèse de la « dénomination extrinsèque des créatures » L L'affirmation des divers aspects du réel est toujours due à des principes distincts ; si l'on considère en particulier l'être, il faut reconnaître qu'il est dit par participation à l'être de Dieu. *Theologi hoc esse dicium inlelligunl quadam extrínseca determinatione ab essentia sui principii.* Il ne faut pas chercher à dégager de ces principes des conséquences panthéistes. Elles sont au contraire bien éloignées de la pensée de Gilbert. La reconnaissance de la participation ne doit pas, selon lui, exclure celle de la causalité. Il affirme que Dieu est principe dans les textes mêmes où il reconnaît qu'il est la première forme 2. On voit que l'intention de Gilbert de la Porrée est d'affirmer ensemble une relation de dépendance et de participation. Leur accord suppose une élaboration qu'il n'a sans doute pas entièrement réalisée. Il faut remarquer cependant qu'il veut aboutir à cette synthèse en partant des principes d'une métaphysique de l'essence, de la forme, de la participation. L'orientation de Gilbert de la Porrée n'est pas douteuse. Sa rigueur dialectique cherche à traduire, d'une façon qui reste pourtant embarrassée, les affirmations essentielles de la pensée chrétienne : la présence qui dans la dépendance elle-même caractérise la relation de Dieu au monde.

§ 5. — Jean de Salisbury et les adversaires du réalisme 3.

MÉTHODE DE COVVIISSA

Au XIIe siècle, particulièrement dans l'école de Chartres, la pensée chrétienne se montre très accueillante aux doctrines antiques. Jean de Salisbury représente cette disposition intellectuelle avec beaucoup d'originalité.

(1 *In libro de Trinitate. Essentia est illa res quae est ipsum id ed quae non ab alio hanc mutual dictionem, et ex qua est esse, id est quae ceteris eamdem quadam extrínseca participation- communicat. (P. L.*. LXIV, 1269.

2 *Forma quoque multipliciter dicitur. « essentia Dei quo opifice est quidquid est (diquid et quidquid est esse unde aliquid est, et assate quod sic inest ei quod est aliquid, ut ei quod est esse adsit, prima forma dicitur. P. L.,* LXIV. 1266.)

(3 P.iBi lOGRAPHiE. — H.-X. Abqviixièbe. *L'augustinisme politique. Essai sur la formation*

Il sait reconnaître dans l'effort des penseurs anciens bien des valeurs sur lesquelles jusqu'à lui l'accent n'était pas mis et que le christianisme sait pourtant faire siennes. Sa pensée montre beaucoup de délicatesse, de nuances, un équilibre très remarquable en même temps qu'un sens très classique au moyen âge de la hiérarchie et de l'ordre dans l'élaboration d'un humanisme chrétien.

La doctrine de Jean de Salisbury se présente d'abord comme une prise de position très précise sur la méthode de la connaissance. C'est une critique du scepticisme total. On ne peut revendiquer le nom de philosophe et n'avouer sur toutes choses qu'une opinion changeante, incertaine. L'homme l'emporte sur la bête par l'intelligence et la raison, mais ne descend-il pas au-dessous de la brute l'homme qui ne se sert ni de sa raison pour discerner le vrai, ni de son intelligence pour le comprendre [1] ? Il faut donc savoir retrouver, contrairement au scepticisme, les fondements de la certitude ; ce sont les sens, la raison et la révélation. On distinguera d'abord parmi les vérités qui nous sont accessibles celles qui s'imposent à la vue de la raison, avec une évidence semblable à celle des sens et qui sont communément reçues de tous les hommes. II en est d'autres dont la possession est le fruit de l'étude et de la recherche et qui dérivent des premières. Les unes et les autres ont un caractère de certitude. Les objets de la foi religieuse sont d'une nature différente. « Ceux-là, si la raison ne nous demande pas d'y croire, la piété nous en fait un devoir. Par ses bienfaits sans nombre, par ses incomparables miracles, le Christ a mérité notre assentiment ; le lui refuser serait aussi impie qu'il serait insensé de nier les axiomes [2]. »

Jean de Salisbury se déclare volontiers lui-même fidèle à l'académisme et professe la plus grande admiration pour l'attitude intellectuelle de Cicéron. Il faut savoir suspendre le jugement, mais aussi s'en tenir en tout aux opinions probables, ne pas refuser de les suivre quand elles se présentent avec une assez grande force. Alors que les autres philosophes sont aveuglés par leur témérité, les académiciens savent conserver la modestie, la vertu morale dont procède le doute. Dans le même esprit,

des théories politiques du moyen âge, Paris, 1934 ; Fr. Bliemetzrieder, *Adelhard von Bath. Blatter au8 dem Leben eines englischen Naturphilosophen des XII. Jahrhunderts und Bahnbrechers einer Wiedererweckung der griechischen Antike,* Munich, 1936 ; R. W. et A. J. Carlyle, *A history oj mediaeval political theory in the West,* Londres, 1930 ; M. Demimuid, *Jean de Salisbury,* Paris, 1873 ; Denis, *La question des universaux d'après Jean de Salisbury,* dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* 1927, p. 425-436 ; R. Foreville, *L'Église et la royauté en Angleterre sous Henri II Plantagenet,* Paris, 1943; O. von Gierke, *Les théories politiques du moyen âge,* Irad. Jean de Pange, Paris, 1908 ; M. Mueller, *Die Quaestiones naturales des Adaelardus von Bath,* dans *Beitràge zur Geschichte der Philosophie des Mittdalters,* XXXI, 2, Münster, 1934 ; H. Willner, *Des Adulaid von Bath Traktat de eodem et diverso,* dans *Beitràge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* IV, 1, Münster, 1903.

Jean de Salisbury (1110-1180) est d'abord disciple à Paris d'Abélard, de Robert de Milan et de Robert Pullus, puis à Chartres de Guillaume de Conches. Rentré en Angleterre,il vit à Cantorbéry auprès de l'archevêque Thibaud, puis de Thomas Becket ; il est alors familier de Henri II, du pape Adrien IV, exerce de nombreuses charges ecclésiastiques et civiles. Perdant ensuite la faveur de Henri II, il est exilé et vit auprès de son ami Pierre de Celles à l'abbaye de Saint-Remi à Reims. Rentré en Angleterre, il assiste aux événements qui conduisent au meurtre de Thomas Becket. Élu évêque par le chapitre de Chartres il passe ses dernières années dans l'administration de son diocèse. Ses deux ouvrages principaux, *Metalogicus* et *Polycralicus,* datent de son séjour à l'archevêché de Cantorbéry.

(1) *Polycraticus,* VII, 8. (P. L., CXCIX, 651.)
(2) *Ibid.,* VII, 7. (P. *L.,* CXCIX, 649.)

Jean de Salisbury se déclare encore aristotélicien. Son opposition au platonisme, qui était pourtant la doctrine classique dans l'école de Chartres, vient du souci d'éviter les constructions dogmatiques théoriques. La dialectique au sens aristotélicien n'est que l'art de la discussion, clic porte sur les opinions probables[1]. Mais en suivant cette méthode de la pensée, il faut repousser toutes les constructions théoriques de l'aristotélisme par lesquelles il en vient sur la nature de Dieu ou sur la Providence à des opinions bien souvent contraires à la foi[2].

Cette attitude de prudence, de réserve, de modestie intellectuelle est, selon Jean de Sabisbury, l'expression la plus juste de la sagesse antique. Elle a toujours un caractère pratique, concret ; elle est fondée sur la connaissance de nous-mème-, elle montre le souci de ne jamais dépasser nos propres limites. Cette disposition de l'âme prépare ainsi celle que l'Écriture nous demande d'adopter. En effet la révélation ne nous est pas faite pour nous élever à une connaissance purement spéculative. Elle nous inspire l'amour de Dieu qui est la finalguïfira véritable de la philosophie. Si en Dieu est la saemae de Fbomme, la philosophie est l'amour de Dieu. Rien n'est plus zrand que cet amour qui est en définitive la vraie fin de ¡'effort spéculatif[3].

CRITIQUE DES COIÌNIFICIENS

Jean de Salisbury exprime encore ce qu'est pour lui l'idéal de la connaissance par la critique qu'il est amené à faire de certains personnages de son temps, adversaires des études, dont l'influence est très dangereuse. Ils sont dénommés d'après Cornificius que Donat nous fait connaître comme un détracteur de Virgile. Ce sont des successeurs lointains des sophistes cherchant uniquement un savoir utilitaire. Jean de Salisbury nous fait connaître leurs prétentions, leur désir d'études hâtives, leur succès non seulement dans le négoce, mais encore dans la médecine, les arts libéraux et jusque dans les disciplines du cloître. Leur doctrine consistait surtout à opposer la nature à l'art. Ils disaient en particulier que les préceptes de l'éloquence sont inutiles ; il suffit d'exprimer avec force ce qui est senti[4]. Jean de Salisbury considère que le problème ainsi posé par les cornificiens

(1) *Polycraticus,* Vil, 1. *Academici vero vitantes praecipitium fàlsitatis in eo quidem modestiores sunt, defectum suum minime diffitentur et in rerum ignorantia positi fere de singulis dubitant. Quod quidem longe tutius est quam incerta temere definire. Academicorum quoque juvat opinionem quod non modo Heraclides Ponticus et Cicero noster in summa ingeniosorum virorum laude recepti, tandem ad eos transierunt, sed et alii plures, quos percurrere longum est. Nonne ergo praeferendi sunt aliis auos et asserendi modestia et tantorum virorum commendat auctoritas. (P. L.,* CXCIX, 638.) — *Metalogicus,* IT, 4. *Est autem dialectica, ut Augustino placet, bene disputandi scientia... Èst autem disputare aliquid eorum quae dubia sunt aut in contradictione posita, aut quae sic vel sic proponuntur ratione supposita, probare vel improbare, quod quidem quisquis ex arte probabiliter facit ad dialectici pertingit metam. [P. L.,* CXCIX, 860.)

(2) *Ibid.,* IV, 27. *Nec tamen Aristotelem ubique plane aut sensisse aut dixisse protestor ut sacrosanctum quidquid scripsit. Nam in pluribus oblinente ratione ei auctoritate fidei convincitur errasse ; siquidem non modo studiosum quemlibet sed et Deum ipsum prava posse committere asserit. Item providentiam Dei usque ad regionem lunae progredi diffitetur. P. L.,* CXCIX, 932.)

(3) Cf. *Ibid.,* IV, 40. *[P. L.,* CXCIX, 943.) Jean de Salisbury exprime aussi ses vues dans *i'Entheticus* dont quelques extraits nous ont été ĉonservé :

Si *verus Deus est hominum sapientia vere.*
Tunc amor est veri Philosophia Dei.
At si mundanum nihil illo majus omne.
Collise quod mundum transcendit Philosophia. *P. L.,* CXCIX, 971.)

(4) *Ibid.*. I, 7. *P. L.,* CXCIX, 834.:

est important, quelle que soit l'outrance avec laquelle ils expriment leur pensée. La réponse qu'il leur fait est très élaborée. Sans doute il faut suivre la nature comme le veulent les cornificiens, mais il s'agit de la nature dans ce qu'elle a de plus élevé, quand elle est redressée par la raison. Il faut toujours se fier à la nature, mais pour des raisons supérieures. En effet la nature n'est en définitive que la volonté divine elle-même ; c'est elle qui nous inspire des sentiments sociaux, nous pousse à l'accord des esprits. Les qualités de l'esprit procèdent de la nature elle-même et constituent *Yingenium.* Mais en suivant la nature avec confiance, il faut comprendre le rôle de la culture qui se surajoute à elle et l'achève. L'esprit acquiert ainsi toute sa vigueur par l'exercice de l'art, de la raison et de la mémoire [*].

I.ES UNIVERSAUX

Le problème des universaux est pour Jean de Sabs-bur̄y lē type meme ɗe ceux qui appartiennent a la dialectique. Il convient de partir dans cette étude du conflit des opinions. La réalité des universaux est considérée dans des doctrines bien diverses comme celle des *voces, sermones* ou *intellectus.* D'une façon générale, on rencontre un certain nombre de thèses modernes et par opposition la doctrine authentique d'Aristote à laquelle il faut savoir revenir. Jean de Salisbury expose d'une façon remarquable la logique du réalisme qui représente pour lui la thèse principale des novateurs[2]. Ceux qui considèrent les universaux comme des choses, des réalités substantielles, composent les réalités singulières avec ces genres préexistants. Telle est en particulier la doctrine de Bernard de Chartres. Les genres et les espèces existent sans les individus comme des réalités stables ; c'est ainsi que l'on dit d'un fleuve qu'il demeure le même alors que ses eaux changent sans cesse. La critique de Jean de Salisbury consiste à montrer que cette thèse s'écarte de l'esprit véritable de l'aristotélisme : *A sententia Aristotelis penitus alienum est.* Il est vrai que Bernard de Chartres et ses sectateurs se sont donné beaucoup de mal pour accorder la doctrine de Platon et celle d'Aristote, mais leur œuvre est vaine ; ils ne peuvent réconcilier ceux qui dans leur vie ont été en si constante opposition.

Il s'agit donc, pour donner une solution à ce problème, de retrouver la vraie position d'Aristote. Les universaux ne peuvent être consdérés comme *res,* mais *intellectus. Porro hic genera et species non esse sed intelligi lotum asseruit*[3]. Cependant l'intellect n'est pas faux lorsqu'il envisage la distinction des genres et des espèces. Il peut en effet diviser ce qui n'est pas susceptible d'exister d'une façon séparée, c'est ce que nous nommons abstraire [4]. L'individuel a un caractère d'infinité, la pensée

(1) *Metalogicus,* I, 8. *Quod natura juvanda est usu et exercitio... Nam et haec ipsa prima natura est, auctore Platone, qui sicut Victorinus et alii multi testantur, et certissimam omnium rerum naturam esse asseruit, divinam voluntatem, siquidem natura creata ab hac fonte manat, et quicquid operatur operis sui Deum habet auctorem. (P. L.,* CXCIX, 835.) — *Ibid.,* I, 11. *Est autem ingenium, ut Isidoro placet, vis quaedam, animo naturaliter insita, per se valens. (P. L.,* CXCIX, 838.)

(2) *Ibid.,* II, 17. *(P. L.,* CXCIX, 874.)

(3) *Ibid.,* II, 20. *(P. L.,* CXCIX, 878.)

(4) *Ibid. Nec verendum ut cassus sit intellectus qui ea perceperit seorsum a singularibus cum tamen a singularibus seorsum esse non possint... Non tamen forma sine materia esse abstrahens hic concipit intellectus (compositus enim esset), sed simpliciter alterum sine altero, cum tamen sine*

l'envisage sous un mode finil. Le problème délicat est donc de définir l'activité de l'esprit dans l'élaboration conceptuelle. Les expressions dont se sert Jean de Salisbury sembleraient suggérer parfois une interprétation innéiste : *quaedam naturalium et actualium phantasiae relinentes intellectui, de similitudine actualium, tamquam in speculo nativae puritatis ipsius animae* 2.

Mais il traduit simplement par là, semble-t-il, l'idée que l'actualité de l'universel trouve son origine dans l'âme. Il affirme dans cette élaboration le rôle initial du sensible : *anima pulsata sensibus* '. Il faut reconnaître, ‹ependant. que la doctrine de l'intellect agent n'est pas exposée dans toute sa netteté.

Les genres n : -x - 1 is *i* • ielle que dans l'entendement qui les forme par alati arti—, Ob p̈n 4we powtant. sans s'opposer à cette doctrine, qu'ils sont *substantial*fit En efe: 1-s réalités inférieures ne peuvent exister sans les supérieures, ainsi l'homme B est nea saasqu'il soit an mal. Platon sans qu'il soit homme ? Les univenanc aat ne réalité dans les choses elles-mêmes en ce sens qu'ils sont substantiels et antécédents : les individus ne peuvent être sans eux ; ils sont sous lew dependance. La doctrine de Jean de Salisbury apparaît donc comme un effort pour retrouver la pensée d'Aristote. Mais dans l'interprétation qu'il en donne, il reste fidèle à de nombreux aspects du réalisme. Il nous propose un retour à l'aristotélisme, mais demeure sensible à bien des valeurs affirmées dans l'école de Chartres.

PHILOSOPHIE POLITIQUE

Elle est exposée dans le *Polycralicus*5. Cet ouvrage contient des observations morales, une critique souvent intéressante des mœurs du temps. On y trouve des remarques pleines de pittoresque sur la chasse, les spectacles, la musique, la superstition, les sciences occultes ; elles sont accompagnées de citations abondantes et remarquables des idées du temps, dont on ne peut que souligner l'accord avec les idées grégoriennes. Le problème politique du xne siècle est celui que pose la situation de l'ordre politique dans l'ordre chrétien. Pour bien comprendre la signification de ce débat, il faut avoir présentes à l'esprit les conceptions antérieures qui restent toujours classiques. Elles ont un aspect métaphysique et théologique.

altero esse non non possit intuetur. Nec hoc quidem simplicitati ejus praejudicat, sed eo simplicior est quo simpliciora sine aliorum admistione perspicit singulatim. (P. L., CXCIX, 877.)

(1) *Metalogicus,* II, 20. *Porro cognitio rem quatenus novit, sibi, quadam mentis capacitate definiens circumscribit. Ut nec prima ncc secunda possit procedere cognitio, si res usquaeque occurrat animo infinita. Omnis enim scientia, sive notitia creaturae finita est, solius autem Dei, quoniam infinitus est, scientia infinita... Sed nos modulum humanum prosequimur qui non primam, non secundam, non tertiam, sed nec aliquam rei infinitae, nisi quatenus ignota aut infinita est. sibi scientiae gloriam vindicat. (P. L.,* CXCIX, 881.)

(2) *Ibid. (P.* L., CXCIX, 878.) Jean de Salisbury dit encore: *Anima enim quasi reverberata acie contemplationis suae in seipsa reperii quod definit nam et ejus erempiar in ipsa est, exemplum vero in actualibus. (P. L.,* CXCIX, 878.)

(3) *Ibid.,* II, 15. *(P. L.,* CXCIX, 924.)

(4) *Ibid.,* II, 20. *Quod autem universalia dicuntur esv iubstantialia singularibus, ad causam cognitionis referendum est singulariumque naturam Inferiora sine superioribus nec esse nec intelligi possunt. (P. L.,* CXCIX, 878.)

(5) *Polycralicus sine de nugis curialium et de vestigiis philosophorum.* Le mot *Polycraticus,* sans doute de ττΟλς; Χοαr&êv est une recherche verbale qui est bien dans l'esprit du xuc siècle.

L'humanité apparaît comme un seul corps que l'on nommera *Respubiicj generis humani* ou même *Ecclesia* au sens le plus général du mot. On peu concevoir un empire universel dont les fonctions sont doubles, spirituelles et temporelles ; c'est ce qui apparaît d'une façon typique dans le capitulaire de Worms de 829 [1]. Mais on ne peut s'en tenir à la division du *regnum* et du *sacerdotium* ; il faut les ramener à l'unité. *E'argumentum unitatis* ne conduit pas seulement à reconnaître la suprématie du pouvoir spirituel. A proprement parler, le pouvoir temporel est dérivé, il ne tient sa valeur propre que de son rapport à l'ordre spirituel. L'ordre politique participe alors au caractère sacré de l'Église. Ces idées constituent ce que l'on peut nommer l'augustinisme politique [2].

Le *Polycraticus* expose une théorie de la puissance politique en accord pour l'essentiel avec ces conceptions classiques. L'autorité du prince chrétien lui vient de l'Église dont il est le ministre La religion est ainsi l'âme de la République [3]. La suprématie du pouvoir spirituel est donc comme celle que l'âme exerce sur le corps. La théorie des deux glaives doit être entendue en ce sens que l'Église possède de droit l'un et l'autre, mais délègue au prince l'usage du glaive temporel [5]. Le prince est donc soumis à la loi divine, à la règle de justice dont la justification est dans l'ordre chrétien. Mais il faut savoir distinguer de l'autorité véritable le pouvoir du tyran qui s'est affranchi de loi et ainsi ne représente

(1) *Universalis sancta ecclesia Dei unum corpus manifeste esse credatur ejusque caput Christus. Principaliter itaque totius sanctae Dei Ecclesiae corpus in duas eximias personas, in sacerdotalem videlicet et regalem... divisum esse novimus.* (Texte cité par O. von Gierke, *Les théories politiques du moyen âge,* p. 100.)

(2) Le point de départ de cette doctrine se trouve dans les analyses de saint Augustin. La cité de Dieu, dont le principe est l'amour, comporte seule la véritable justice; elle est la *communio sanctorum.* Une telle cité n'existe que pour ceux qui sont unis dans le même amour de Dieu dont l'origine est surnaturelle. Par opposition, dans la cité terrestre, il n'y a pas à proprement parler de principe d'un ordre de justice. L'État n'a qu'une origine terrestre, il est le produit d'une nature humaine viciée par le péché. Saint Augustin ne recule pas, pour caractériser cette puissance en elle-même, devant l'expression : « un brigandage ». *Remota igitur justitia, quid sunt regina nisi magna latrocinia* ? (De *civitate Dei,* XIX, 4.) Cf. G. Combes, *La doctrine politique de saint Augustin,* Paris, 1927. Les doctrines se développent au xne siècle dans l'esprit général de *Vaugustinisme politique* ainsi entendu. On insiste en particulier sur cette idée que les chefs chrétiens ont reçu leur pouvoir parle ministère de l'Église. C'est la pensée de Thomas Becket exposée dans ses lettres à Henri IL Le pouvoir civil est distinct du pouvoir spirituel, mais tire de celui-ci sa force et sa réalité. « Assurément les rois ont reçu leur pouvoir de l'Église, J'Église, elle, n'a pas reçu le sien des rois mais du Christ. » (2e *lettre à Henri II, Materials for the history of Thomas Becket,* t. V, p. 28.) On trouvera la même doctrine dans saint Bernard, *Epistolae,* 237 (P. *L.,* CLXXXII, 426), Hugues de Saint-Victor, *De Sacramentis,* t. II, p. 11, c. 3 (P. *L.,* CLXXVI, 418). Sur l'ensemble de ces questions, voir l'édition critique du *Polycraticus,* par C. C. J. Web, 2 vol., Oxford, 1909, ainsi que O. von Gierke, *Les théories politiques du moyen âge,* trad. Jean de Pange, Paris, 1916, p. 82-134 et R. Foreville, *L'Église et la royauté en Angleterre sous Henri II Plantagenet,* p. 213-263. La philosophie politique qui se constitue dans cette tradition est par certains aspects différente de celle qui reconnaîtra par la suite « l'autonomie du temporel » et qui, dégageant la valeur de l'ordre politique de la seule considération des exigences de la nature humaine et de la finalité de la société, interprétera d'une autre façon la situation du pouvoir politique dans l'ordre chrétien.

(3) *Polycraticus,* IV, 3. *Quod princeps minister est sacerdotum el minor eis el quid sil ministerium principatus fideliter gerere. (P. L.,* CXCIX, 516.)

(4) *Ibid., N,* 2. *Illos vero qui religionis cultui praesunt quasi animam corporis suscipere et venerat i oportet. Quis enim sanctitati ministros Dei ipsius vicarios esse ambigit ? Porro sicut anima totius habet corporis principatum, ita et hi quos ille religionis praefectos vocat loti corpori praesunt. Augustus Caesar eousque sacrorum pontificibus subjectus fuit donec et ipse, ne cui omnino subesset, vestali# creatus est pontifex et paulo post ad deos relatus est vivus. Princeps vero capitis in Republica oblinet locum uni subjectus Deo et his qui vices illius agunt...* (P. *L.,* CXIX, 504.)

(5) *Ibid.,* IV, 3. *Hunc ergo gladium de manu Ecclesiae accipit princeps, cum ipse tamen gladium sanguinis omnino non habeat. Habet tamen et istum, sed eo utitur per manum principis cui coercendorum corporum contulit potestatem, spiritualium sibi in pontificibus auctoritate reservata ; est ergo princeps sacerdoti equidem minister et sacrorum officiorum. Nam partem exercet quae sacerdotis manibus videtur indigna. (P. L.,* CXIX, 516.)

plus le corps politique. Le tyran peut être déposé, non pas, il est vrai, directement par le peuple, mais par l'autorité du souverain pontife. Jean de Salisbury adopte ainsi tous les principes de l'augustinisme politique. On remarquera cependant que dans l'exposition de ses idées il emprunte de nombreux exemples à la philosophie ancienne ; peut-être trouverait-il là une orientation doctrinale assez différente de celle qui est chez lui la plus constante.

L'ESPRIT DE LA DOCTRINE

L'étude de la philosophie politique ne montre pas, semble-t-il, ce qu'il y a de plus typique dans la démarche intellectuelle de Jean de Salisbury. On retrouve surtout chez lui l'esprit de synthèse, d'harmonie qui fait la grande originalité des doctrines de Chartres. La sagesse qu'il nous propose **suppose la connaissance des doctrines antiqu -s. Celle-ci n'est sans doute qu'un auxiliaire, une préparation, mais elle peut nous «¿der à mieux former en nous l'intelligence chrétienne. Le bnt envisage est celui que toute la pensée de son temps ehwrhs à ^IrÎBihr. Mais sa tentative n'en garde pas moins tenta son «igînaEté. On ne tronve pas chez lui ce qu'il peut y avoir de dogmatisme chez Bernard de Chartres et plusieurs de ses successeurs ; c'est en ce sens qu'il se présente comme un adversaire** du platonisme. Il ne cherche pas expressément, comme saint Anselme ou d'une autre façon Abélard, à aboutir à *Vintellectus fidei.* Il demande surtout à l'étude l'acquisition d'une connaissance pratique, une discipline, une réforme intérieure. La connaissance de la philosophie antique nous aide à former en nous ces dispositions ; elle nous prépare ainsi à entendre le message de l'Evangile. Dieu est la vraie sagesse des hommes, ainsi l'amour de Dieu est la vraie philosophie. Jean de Salisbury n'exprime pas habituellement les aspirations mystiques qui donnent leur sens à de nombreuses spéculations de son temps, mais sa réflexion traduit d'une façon différente et non moins nette un mouvement de l'âme chrétienne.

ADĚLARD DE BATH[1]

L œuvre d Adélard de Bath est anterieure a celle de Jean de Salisbury. Elle présente, sous une forme moins élaborée, une doctrine analogue des universaux. C'est une critique du réalisme absolu qui manifeste cependant le souci de maintenir, à certains points de vue, la vérité du platonisme. Le même être peut être à la fois considéré comme universel, et singulier sous divers aspects, *respectus.* Les mêmes choses seront donc désignées par des noms abstraits ou concrets. Quand on considère l'universel, on n'écarte donc pas la forme individuelle, on se contente de ne pas la prendre en considé-

(1) Adélard de Bath, né en Angleterre, enseigne à Paris et à Laon, voyage en Espagne, en Italie, en Grèce, jusqu'en Afrique du Nord et en Asie mineure. Il apprend à connaître au cours de ses voyages de nombreux aspects de la pensée arabe. Il rentre en Angleterre sous Henri 1 Beauclerc. Il écrit le *De eodem et diverso* dédié à Guillaume, évêque de Syracuse (1105-1116), et les *Quaestiones naturales* dédiées à Richard, évêque de Bayeux (1113-1139). Il rédige aussi des traités scientifiques : *Regulæ abaci* et les *Eléments* d'Euclide traduits de l'arabe. Ce traité imprimé à Venise en 1482 *ous le nom de Campanus a une grande importance dans l'histoire des mathématiques. Le *De eodem et diverso* a été édité par H. Wil l ner , *Des Adélard von Bath Trdktat de eodem et diverso,* dans *Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* IV, 1, Münster, 1903.

ration. Mais en examinant les universaux, on voit naître cette question : où est leur lien ? En réalité ce problème se pose sous cette forme parce que l'imagination se mêle à la raison, elle vient la troubler et semble comme par jalousie s'opposer à sa subtilité. L'intelligence divine est seule capable de séparer la forme de la matière, de connaître ainsi les choses sans le concours d'aucune imagination. Cette remarque nous permet donc de répondre à la question posée. Ce que nous voyons se trouve composé, mais les universaux étaient antérieurement dans l'intelligence divine. Aristote a donc raison de considérer que les genres et les espèces sont dans les choses mêmes ; c'est que l'intelligence humaine n'est pas capable de les saisir sans le secours de l'imagination. Mais Platon peut dire justement que les universaux subsistent au delà du sensible, dans la pensée divine (1).

Adélard de Bath développe une doctrine de l'âme dont l'inspiration est platonicienne. L'âme est comme enfermée dans le corps et tenue sous ses chaînes. Elle se libérera par l'étude des arts (2). La dialectique joue un rôle très important ; elle est, après la grammaire et la rhétorique, la science de l'argumentation. Par ses préceptes elle sait diriger les disputes et conduire à la certitude. Les analyses d'Adélard de Bath montrent une certaine connaissance de l'œuvre d'Aristote par l'intermédiaire de Boèce. On remarquera aussi dans sa pensée le souci de concilier Aristote et Platon, dans une attitude qui est bien souvent celle de l'école de Chartres.

GAUTIER DE MORTAGNE ET JOSCELIN DE SOISSONS(3)(4)

La théorie soutenue par Gautier de Mortagne ne nous est connue que par un texte de Jean de Salisbury. Elle paraît revenir pour l'essentiel à celle des *respectus*. Elle consiste en effet à affirmer l'identité réelle du genre, de l'espèce et de l'individu ; leur différence vient seulement de ce qu'on les considère sous divers *status* (4). Cette doc-

(1) *De eodem et diverso. Quoniam igitur illud idem quod vides et genus et species et individuum sit, merito ea Aristoteles non nisi in sensibilibus esse proposuit. Sunt enim ipsa sensibilia, quamvis acutius considerata. Quoniam vero ea, in quantum dicuntur genera et species, nemo sine imaginatione, presse puroque intuetur, Plato extra sensibilia, scilicet in mente divina et concipi et existere dicit.* (Édit. H. Willner, p. 12.)

(2) *Ibid. His igitur anima in corporis carcere vinculis oppressa unum inter universa remedium est quo eadem se sibi reddit domumque reducit : doctrinae videlicet hujus philosophiae ariesque, quas vocant liberales.* (Édit. H. Willner, p. 16.)

(3) Gautier de Mortagne, né au commencement du xiie siècle en Flandre, enseigne d'abord à Paris et à Reims ; en 1150 il est chanoine puis écolâtre de Laon. Jean de Salisbury est parmi ses disciples. Il est évêque de Laon en 1155 et meurt en 1174. Nous avons divers traités théologiques de Gautier de Mortagne, édités par d'AciiERY, *Spicilegium,* t. III, Paris, 1723, p. 520-529. Ils portent sur l'incarnation, la présence divine non seulement par puissance, mais encore par essence ; une lettre à Abélard porte surtout sur la théologie trinitaire.

Joscelin de Soissons enseigne à Paris au moment des disputes d'Abélard et de Guillaume de Champeaux. Il est archidiacre de Soissons en 1115, évêque en 1125. Il est associé à l'action de saint Bernard dans la question du schisme d'Anaclet. Il participe aux conciles de Sens en 1140, de Paris en 1147. Il meurt en 1151. Nous avons de Joscelin des exposés du symbole et du *Pater,* des lettres à saint Bernard.

(4) *Metalogicus,* II, 17. *Eorum vero qui rebus inhaerent mullae sunt et diversae opiniones, siquidem hic, ideo quod omne quod unum est numero est, aut rem universalem aut unam numero esse, aut omnino non esse concludit. Sed quia impossibile substantialia non esse, exislentibus his quorum sunt substantialia, denuo colligunt, universalia singularibus quodad essentiam unienda. Partiuntur itaque status duce Gaulero de Mauritania, et Platonem in eo quod est Plato, dicunt individuum, in eo quod homo speciem, in eo quod animal genus, sed subalternum, in eo quod substantia generalissimum. Habuit haec opinio aliquos assertores, sed pridem hanc nullus profitetur.* (*P. L.,* CXCIX, 874-5.)

trine conserve quelque chose du réalisme, elle ne le prend pas cependant en un sens absolu. Les formules de Joscelin de Soissons paraissent évoquer une doctrine semblable ; elles manquent cependant de fermeté, la nature de l'universel se trouve envisagée seulement au point de vue de l'extension ou de la *collectio* [1].

6. — Pierre Abélard[2].

LES UNIVERSAUX

Plusieurs des caracteres de la pensée d'Abélard apparaissent dans sa Logique. Cette œuvre est le plus souvent un commentaire de Boèce, mais les questions y sont traitées pour elles-mêmes, dans toute leur étendue. La pensée d'Abélard marque une grande puissance d'invention. Il prend conscience des difficultés philosophiques, saisit les prolongements des problèmes en même temps qu'il en présente une solution originale.

Le point de départ de ces longues analyses est l'examen des questions célèbres posées par Porphyre. « Pour l'instant, je m'abstiens de décider, concernant les genres et les espèces, s'ils n'existent que dans les intellects seuls et nus. ou s'ils eonattneat des corporels et des incorporels qui

(1) *Metologicas.* II, 17. *Est et alius qui, cum Gausiero Suestionensi episcopo universalitatem rebus in unum collectis attribuit, et singulis eamdem demit.* (P. *L.,* CXCIX, 876.)

(2) Bibliographie. — I. Œuvres. —Les œuvres d'Abélard ont été éditées par Victor Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique,* Paris, 1836, puis en collaboration avec C. Jourdain et E. Despois) *Petri Abaelardi opera hactenus seorsim edita...,* 2 vol., Paris, 1849 et 1859. Une édition incomplète se trouve dans P. L., CLXXV1II. Les traités logiques se trouvent dans B. Geyer, *Die philosophischen Schriften Peters Abaelards,* 4 vol., Münster, 1919 à 1933.

IL Travaux. — Ch. Charrier, *Héloïse dans l'histoire et dans la légende,* Paris, 1933 ; J. Cottiaux, *La conception de la théologie chez Abélard,* dans *Revue d'histoire ecclésiastique,* 1932, p. 247-295, 523-512 ; 789-828 ;É. Gilson, *Héloïse et Abélard,* Paris, 1938; M. de Gandii.ac, *Œuvres choisies d'Abélard,* Paris, 1945 ; L. Nicolau d'Olwer, *Sur la date de la Dialectica d'Abélard,* dans *Revue du moyen âge latin,* 1945, p. 375 etsuiv. ; P. Lasserre, *Un conflit religieux au XIIe siècle, Abélard contre saint Bernard,* Paris, 1930 ; C. Ottaviano, *Pietro Abelardo, la vita, le opere, il pensiero,* Roma, 1931 ; H. Ostlender, *Peter Abaelards Theologia « Summi boni » zum ersten Male vollstandig herausgegeben,* dans *Beitràge z. Geschichte der Philosophie des M.* A., XXXV, 23, Munster, 1939 ; Ch. de Rémusat, *Abélard, sa vie, sa philosophie et sa théologie,* 2 vol., Paris, 1845 ; J. Rivière, Le *dogme de la Rédemption au début du moyen âge,* Paris, 1934 ; J. Rohmer, *La finalité morale chez les théologiens de saint Anselme à Duns Scot,* Paris, 1939 ; Rozycki, *Doctrina Petri Abaelardi de Trinitate,* dans *Studia Gnesnensia,* XVII, 1938 et 1939; P. Ruf et M. Grabmann, *Ein neu aufgefundenes Bruchslück der Apologia Abaelards,* dans *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften,* Mûnich, 1930 ; J. Sikes, *Peter Abailard,* Londres, 1932 ; H. Waddell, *Peter Abailard,* Londres, 1933.

La vie d'Abélard nous est connue surtout par *['Historia calamitatum.* Né au Pallet, près de Nantes, en 1079, il étudie à Paris, à l'école du cloître de Notre-Dame, auprès des maîtres les plus célèbres. Il presse de questions Guillaume de Champeaux jusqu'à lui faire abandonner son opinion. Il fonde une école à Corbeil puis à Melun et, après le départ de Guillaume de Champeaux, retiré à l'abbaye de Saint-Victor, il va s'installer sur la montagne Sainte-Geneviève. C'est à cette époque qu'il étudie la théologie avec Anselme de Laon. Après les épisodes célèbres de sa passion, de son mariage avec Héloïse, de la vengeance de Fulbert, il cherche refuge à l'abbaye de Saint-Denis en 1118. Il y reprend son enseignement théologique dont certaines doctrines sont condamnées au concile de Soissons en 1121. Les œuvres de cette première période sont le *Commentaire sur Ezechiel,* la *Logique Ingredientibus,* la *Theologia Christiana.* Après le concile de Soissons. Abélard vit entouré de ses disciples dans un couvent qu'il fonde et dédie au ParacleL Il est ensuite abbé de Saint-Gildas de Rhuys, de 1125 à 1132, puis, contraint d'abandonner ce couvent très perverti, il enseigne de nouveau à Paris. De cette époque datent les œuvres suivantes : *Dialectica, Sic et non. (ommenlarium in epittsdom ad Romano Introdurti adtheologiam, Scito teipsum, Historia calamitatum.* Son im<¡¿ar■■■ souitve de nouvelles difficultés. Guillaume de Saint-Thierry s'adresse à l'évêque de Chartres et à saint Bernard pour faire condamner Abélard. Celui-ci demande que ses opinions soient discutées à Seus (1140). Saint Bernard fait de cette réunion un véritable concile où sont finalement misdiMaff de nombreuses propositions. Abélard en appelle à Rome. Arrêté par la maladie, il est accueilli avec U délicate charité par Pierre le Vénérable à Cluny où il édifie les moines par son esprit intérieur, son désintéressement. Il écrit la *Confessio fidei* et meurt en 1142 en laissant inachevé le *Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum.*

subsisteraient à part et aussi de décider s'ils sont séparés des sensibles ou situés en eux et quelle est leur permanence, car ce travail est très ardu et suppose une longue recherche. » A ces trois questions Abélard en ajoute une quatrième qui deviendra classique après lui : les genres et les espèces auraient-ils encore une signification pour la pensée même si les individus auxquels ils correspondent cessaient d'exister ?

La première question qui commande la solution des trois autres comporte elle-même deux solutions communément adoptées. Les universaux peuvent être considérés comme des choses, *res,* ou comme des noms. *voces.* Le réalisme se présente d'abord comme la thèse de l'unité essentielle.

Certains entendent ainsi la chose universelle ; dans des réalités qui diffèrent entre elles par leurs formes, ils supposent une substance essentielle unique qui constituerait l'essence matérielle des choses singulières auxquelles elle appartiendrait. Unique en soi, cette essence ne se diversifierait que par les formes des réalités subordonnées. Si l'on pouvait séparer ces formes subordonnées des réalités qu'elles diversifient, ces réalités deviendraient identiques les unes aux autres, puisque rien ne les distingue, dit-on, que la diversité des formes, leur matière étant essentiellement la même. Soit par exemple la substance humaine, elle serait identique chez tous les hommes pris un à un malgré leurs différences numériques. Cette même substance deviendrait Socrate ici et là Platon L

On retrouve dans cette analyse des fondements du réalisme la première forme de la doctrine de Guillaume de Champeaux. L'unité de l'universel est celle d'une essence qui demeure la même sous ses diverses déterminations spécifiques ou individuelles. Mais on ne peut admettre cette thèse. « La physique la repousse à tous les points de vue », dit Abélard ; entendons par là qu'elle ne peut rendre compte de la nature des réalités sensibles. Elle conduit en effet à cette conséquence que des déterminations contraires subsisteraient dans le même sujet. C'est la même essence qui reçoit des formes diverses, on est donc conduit à affirmer l'identité, pourtant contradictoire, de ces formes. On dira ainsi que Socrate est en même temps que lui-même le bruneau (une espèce de petit cheval de selle). En effet tout ce qui existe en Socrate hors des formes propres à Socrate est identique à ce qui existe dans le bruneau hors des formes propres au bruneau. Cette identité de l'essence en chacun des êtres singuliers obligerait à identifier aussi les formes qui les distinguent. On peut présenter une difficulté différente, mais prise des mêmes principes. « Comment admettre une diversité numérique de substances si toute cette diversité venait seulement des formes, la substance sous-jacente demeurant totalement identique ? Socrate peut bien recevoir une multiplicité de formes, nous ne disons pas pour autant qu'il comporte une diversité numérique2. » La distinction individuelle ne peut donc aucunement être admise selon la logique du réalisme.

On peut, il est vrai, entendre cette doctrine en un sens différent. Elle affirme alors l'indifférence, l'absence de différence entre les formes individuelles distinctes. Cette thèse est suggérée par le souci d'éviter les difficultés de la première. Elle consiste à reconnaître que dans un ensemble

(1) *Logique Ingredientibus,* Ire p., trad. M. de Gandillac, *Œuvres choisies d'Abélard,* p. 92.
(2) *Ibid.,* p. 96.

l'essence de l'une des réalités singulières n'est jamais l'essence de l'autre. 11 faut alors que l'universel soit la collection globale des individus eux-mêmes. Mais on éprouve un véritable embarras à bien entendre cette nature indifférente de l'universel. On ne peut la considérer seulement en extension ; n'importe quels hommes, pourvu qu'ils fussent plusieurs et considérés en même temps, formeraient alors par cela seul un universel. 11 faut donc prendre la thèse de l'universel en un sens plus strict ; elle s'applique alors, en compréhension, à un caractère intrinsèque aux individus eux-mêmes et non à la seule collection qu'ils forment. Les divers hommes · ne diffèrent pas dans l'homme » ; l'universel vient de ce qu'ils **se rencontrent. C'est là. semble-t-il. la thèse de Gautier de Mortagne,** , . ;je n - - :r-s oc stafuj. Mas nous revenons alors d'une autre façon **à la thèse de €"nm d'essence. Ea eSet cette absence de différence, considérée comme qualité intrinsèque, cans iaquelJe les individus se rencontreraient** devient la réalité même de i **essence. Il faut alors reprendre la** difficulté précédente : il est faux que **les individus ne se dâtïagaent pas** « dans l'homme », leur distinction substantielle se trouverait **en effet** détruite.

Il reste à examiner la thèse opposée suivant laquelle il faut attribuer l'universalité aux seuls mots, *solis vocibus.* Il est bien remarquable qu'Abélard s'oppose vigoureusement au nominalisme ainsi entendu. Il lui oppose surtout la doctrine de l'intelligibilité que le moyen âge affirme d'une façon presque constante à la suite de la philosophie antique : comment y aurait-il intellection là où il n'existe aucun objet réel de pensée. Abélard s'appuie sur le principe de Boèce : « Que l'entendement saisisse ou non la réalité telle qu'elle est, il suppose toujours l'existence d'une réalité substantielle sans laquelle est impossible aucune sorte d'intellection L »

La réponse personnelle d'Abélard ne manque pas de netteté. Cependant elle n'examine qu'un aspect de la question. Abélard reconnaît une forme de l'universel, mais, au lieu de chercher à en bien préciser la nature, il se demande à quelle intellection correspond cette forme. Elle est donnée, dit-il, par l'abstraction. Cette intellection abstractive risque de paraître fausse ou vide puisqu'elle perçoit les choses autrement qu'elles ne subsistent réellement. Mais Abélard s'attache à écarter cette objection. Il faut pour cela distinguer les modalités suivant lesquelles les choses existent dans l'esprit et dans la réalité. « Nous ne disons pas en effet que cette réalité possède seulement telle qualité, mais que je la considère seulement en tant qu'elle possède cette qualité. » 11 faut ajouter à cette théorie de l'abstraction celle de la signification. Le mot, dans lequel se fixe le concept, est « appellati! suivant la pluralité des choses qu'il désigne . On peut donc dirt', en définitive, que les universaux sont les sens des noms, *nominum significatio.*

La doctrine d'Abélard est remarquable par sa critique du réalisme et par l'élaboration de sa psychologie. Son résultat est d'avoir montré que la réalité de l'universel doit être entendue de telle sorte qu'elle ne fasse pas obstacle à celle de l'individuel. On ne peut d'aucune façon

(I) *Logique InsrfdiaUibm,* tra«i. M. de Gaxdt11ac, p. 106.

considérer dans l'homme une essence ou une indifférence plus riche que les diversités substantielles elles-mêmes. Abélard se propose surtout de sauvegarder la valeur de l'individuel à laquelle la pensée médiévale est particulièrement attachée. Cependant sa doctrine reste inachevée ; elle ne se prolonge pas en une métaphysique que rendra seule possible une connaissance plus complète d'Aristote. Mais sa critique décisive ne sera pas oubliée dans les formes nouvelles que prendra un réalisme plus souple.

L'INTELLIGENCE DE LA FOI

L'enseignement d'Abélard ne porte pas seulement sur la logique et sur les questions philosophiques qui lui sont jointes. Il s'est formé à la théologie à l'école d'Anselme de Laon, il expose lui-même sa méthode et sa doctrine à Paris et dans les autres écoles où se pressent ses élèves. On trouve dans le prologue de l'*Introductio ad theologiam* une analyse importante de la signification qu'il donnait à son œuvre. C'est pour satisfaire à la demande de ses élèves qu'il se propose d'écrire comme une somme de l'érudition sacrée. Ceux qui avaient suivi ses leçons philosophiques pensaient que ces réflexions pourraient les aider à pénétrer dans l'intelligence de l'Écriture. L'étude des livres des Gentils leur paraissait utile pour fournir des arguments capables de défendre la foi [1]. Le but d'Abélard paraît ainsi fixé dans ses grandes lignes. Il s'agit de faire pénétrer *Vintelligere* dans le *credere,* de s'élever à cet *intellectus fidei* dont toute la tradition depuis saint Augustin cherche à établir la véritable nature. Cette recherche aboutira chez Abélard à la constitution de la théologie au sens nouveau que va prendre ce terme.

Il a d'abord le souci de montrer la valeur de la science, des arts libéraux, de tout l'effort de la raison spéculative pour pénétrer dans l'intelligence du dogme. Il sait bien les dangers de ses études, les critiques souvent faites à ce sujet par les auteurs spirituels. Il médite sur l'expérience de saint Jérôme qui s'infligea lui-même un dur châtiment après s'être attaché avec complaisance aux beautés du style de Cicéron, au lieu d'appliquer toute son étude à la pénétration de la vérité divine. L'avertissement, de saint Ambroise lui revient aussi en mémoire : *Sed non in dialectica placuit Deo salvum facere populum suum ; regnum enim Dei in simplicitate fidei est, non in contentione sermonis* [2]. Mais ces objections ne sont pas pour lui décisives. Il faut en effet savoir distinguer plusieurs usages de la raison. Le but de l'étude est bien souvent en dernière analyse la dispute, mais il peut être tout au contraire la dévotion.

Abélard se propose d'une façon particulière de justifier contre les plus vives critiques la valeur de la dialectique dans l'ensemble des études. Nous pouvons toujours faire un bon usage des dons de Dieu parmi lesquels il faut compter la culture de l'esprit, les arts libéraux et parmi eux la dialectique. Saint Augustin en fait l'éloge en disant qu'elle est la science

(1) *Introductio ad theologiam. Prologus. Ad hoc quippe fidelibus saecularium artium scripta et libros gentilium legere permissum est ut per ea locutionum et eloquentiae generibus atque argumentationum modis aut naturis rerum praecognitis quicquid ad intelligenliam veldecorem sacrae Scripturae sive ad defendendam vel astruendam veritatem ejus pertinet assequi valeamus. {P.* £.,CLXXV1I1,979.)

(2) *De fide ad Gratianum imperatorem,* I, V, 42 *(P. L.,* XXXII, 419.)

« qui apprend à apprendre et qui apprend à enseigner » x. A ce témoignage on pourrait, il est vrai, opposer celui de saint Ambroise qui sait mettre la simplicité de la foi au-dessus de la vaine recherche des philosophes ; *non creditur philosophis, creditur pescaloribus, non creditur dialecticis, creditur publicanis.* Mais si la dialectique a de mauvais usages, elle peut conserver une grande valeur. En réalité cette dialectique, qui s'oppose à la foi, à la simplicité de la croyance évangélique, n'est elle-même qu'une sophistique. Si donc la sophistique détourne la raison des philosophes ?n l'appliquant contre la foi, c'est à la dialectique qu'il appartiendra de la ramener à son droit usage. Tous les dons de l'esprit viennent de **Dieu qui est le Père des** Lumières. *In ipso enim sola plenitudo est scientiarum* **cs/Tu densat** ***auu** *fcimtia.**

Il faut ion : : >> *i* a. «ter La rais«:<n **à l'autorité, selon l'esprit même** de l'augustinisme. Sans doute I **rire véritable de la connaissance** est que l'autorité précède la raison, comme saint **Auïustin l'établit** contre les manichéens. Mais le fondement de l'autorité appelle en quelque manière la force des raisons. Abélard dirige surtout cette critique **contre les partisans** de la théorie des *voces.* On ne peut longtemps soutenir ce nominalisme ; on ne peut prétendre qu'il est possible de croire ce dont on n'aurait aucune sorte d'intelligence, comme si la foi consistait dans le bruit des lèvres plus que dans le mouvement du cœur 3.

L'œuvre de la dialectique est double. Elle est d'abord critique ; elle joue un rôle de défense, elle permet d'écarter tout ce que murmurent dans leurs arguments les ennemis de la foi, usant plutôt de la sophistique que de la véritable dialectique. Rien n'est plus utile que de savoir prendre aux adversaires de la foi de quoi répondre à leurs attaques. Les philosophes anciens nous donnent eux-mêmes l'exemple ; c'est ainsi que des péripatéticiens ont su répondre aux objections des épicuriens et des stoïciens et défendre par de solides arguments la liberté humaine contre une fausse conception de la Providence. Dans l'effort vers l'intelligence du dogme, la raison a aussi un rôle constructif, sur le fondement même de l'autorité dont elle part. La pensée d'Abélard paraît cependant parfois embarrassée ou hésitante quand elle cherche à bien définir ce rôle. Le but n'est pas, à proprement parler, de retrouver, à l'aide de la raison, une nécessité intérieure à l'objet de la foi. Il faut atteindre à une pénétration de plus en plus grande des vérités de la foi, mais en s'en tenant à des comparaisons, à ce qui est vraisemblable *. Telle est la pensée la plus fréquemment

(1) *Introductio ad theologiam,* II, 2. *Unde et B. Augustinus caeterique doctores ecclesiastici saeculares quoque artes atque ipsam quoque dialecticam praecipue sacrae Scripturae admodum necessariam perhibent. Adeo namque praedictus doctor (Lib. II de ordine) dialecticam commendare ausus est ut eam solam scientiam esse profiteri videatur, cum eam solam posse facere dicat scientes : Disciplinam, inquit, disciplinarum quam dialecticam vocant, haec docet docere, haec doeet discere. In hac seipsa ratio demonstrat atque aperit quae sit, quid velit, scit scire, sola scientes facere non solum vult sed etiam otest. (P. L.,* CLXXVIII, 1040.)

2) *Theologia Christiana,* III. *ÍP. L.,* CLXXVIII, 1213.)

3 *Dialogus inter philosophum, judaeum et Christianum. Hi etiam in tantum prorumpunt insa-* ¦ ; Ti *ut quod se non posse intelligere confitentur credere se profiteri non erubescant, quasi in prolatione erborum potius quam in comprehensione animi fides consistat, et oris ipsa sit magis quam cordis. Dui hir,· maxime gloriantur cum tanta credere videantur quae nec ore disccri nec mente concipi voleara P. L .* CLXXVIII, 1615.)

t *Th- . --'V'.ana,* III. *Quicquid itaque de hac altissima philosophia disseremus, umbram, non ver:. · -¿tur, et quasi similitudinem quamdam, non rem. (P.* L., CLXXVIII, 1228.) —

exprimée. Mais d'autres passages paraissent bien montrer une plus grande exigence. C'est que la philosophie de la connaissance, incomplètement élaborée d'ailleurs, porte parfois Abélard au delà de sa pensée habituelle. La connaissance naturelle lui apparaît comme une illumination, il en présente l'interprétation comme sur un fond de platonisme, atténué peut-être, jamais abandonné. Si la raison est elle-même une révélation intérieure, nos idées paraissent en un sens inspirées. Elles permettraient ainsi une intelligence du mystère, au delà de l'ordre de la vraisemblance, de la comparaison, de l'analogie 1.

La doctrine d'Abélard a été parmi ses contemporains l'objet de vives critiques. Celle de saint Bernard prend une forme décisive : c'est une attitude qui rendrait inutile et sans vérité la foi chrétienne : *chrislianae fidei meritum evacuare.* Abélard, dit-il, se flatte de comprendre par la raison humaine tout ce qui est de Dieu. Mais il est irrationnel de prétendre dépasser la raison par elle-même2. C'est la philosophie païenne qui est l'origine de ces erreurs. Abélard veut faire de Platon un chrétien, montrant ainsi qu'il n'est qu'un païen. Il a pensé que la foi était comme au terme d'une série de syllogismes. Tels sont les griefs formulés au concile de Sens contre la méthode d'Abélard. On comprend qu'il n'ait pas reconnu dans ces critiques le sens exact qu'il voulait donner aux rapports de la raison et de la foi.

Li^THÉOLOGIE

La pensée d'Abélard est tout entière orientée vers la constitution de la théologie. C'est avec lui que ce terme prend son sens, assez nouveau dans l'histoire doctrinale. Théologie s'appliquait chez saint Augustin et dans le haut moyen âge à la spéculation païenne ou purement philosophique sur la divinité. Elle devient la doctrine sacrée lorsque l'introduction de la dialectique permet une organisation doctrinale et le progrès de la spéculation. L'attitude d'Abélard est dans le prolongement de l'augustinisme cherchant à aboutir à l'intelligence de la foi. Mais elle prend une forme nouvelle. L'intelligence qu'il veut ajouter à la foi et à la donnée scripturaire n'est pas orientée, comme chez les victorins, vers la contemplation, elle veut s'achever dans ce qui, par certains de ses caractères, prend déjà les allures d'une science. Abélard n'adapte pas, il est vrai, à la doctrine

Cf. *ibid. Oportet itaque cum ad singularem divinatis naturam quascumque dictiones transferimus eas in quamdam singularem significationem seu etiam constructionem contrahere atque per hoc quod omnia excedit, necessario propriam institutionem excedere. (P. L.,* CLXXVIII, 1245.)

(1) On a voulu marquer une évolution dans la pensée d'Abélard. Les premières œuvres, surtout le *Tractatus* condamné à Soissons, seraient pénétrées d'inspiration platonicienne. La pensée serait ensuite plus fidèle aux principes de l'aristotélisme. Mais il est bien difficile de maintenir ces distinctions. Le platonisme se retrouve souvent dans les œuvres de la dernière période. Cf. J. Cottiaux. *La conception de la théologie chez Abélard,* dans *Revue d'histoire ecclésiastique,* 1932, p. 568.

(2) Cf. «S. *Bernardi abbatis ad episcopos Senonas convocandos contra Petrum Abaelardum ; ad episcopos et cardinales curiae de eodem; ad Dominum Papam Innocentium de eodem (P. L..* CLXXXII, 349-357), et surtout *Contra quaedam capitula errorum Abaelardi epistola CXL seu tractatus ad Innocentium Pontificem (P. L.,* CLXXXII, 1054-1072), *cap. I. Habemus in Francia novum de veteri magistro theologum qui ab ineunte aetate sua in arte dialectica lusit et nunc in scripturis sanctis insanit. Olim damnata et sopita dogmata, tam sua videlicet quam aliena suscitare conatur, insuper et nova addit. Qui dum omnia quae sunt in caelo sursum et quae in terra deosum, nihil praeter solum Nescio, nescire dignatur ; ponit in caelum os suum et scrutatur alta Dei, rediensque ad nos refert verba ineffabilia quae non licet homini loqui, et dum paratus est de omnibus reddere rationem, etiam quae sunt supra rationem, et contra rationem praesumit et contra fidem. [Loc. cit.,* 1055.)

sacrée la conception aristotélicienne de la science comme le fera la théologie du xni® siècle. On peut dire cependant que son œuvre est la préparation de ces synthèses. Le progrès qu'il réalise consiste à passer de l'autorité passivement acceptée à la raison. Il rapporte lui-même que cette tâche lui était demandée par ses auditeurs et il en fixe ainsi la signification :

> Il arriva alors que je m'appliquai à disserter sur les fondements de notre foi à l'aide de comparaisons fournies par la raison humaine et la philosophie et il leur fallait des explications intelligibles plus que des affirmations. Ils disaient qu'il est inutile de parler si l'on ne donne pas l'intelligence de ses propos, que l'on ne peut croire ce que l'on n'a pas d'abord compris et qu'il est dérisoire d'enseigner aux autres ce que ni soi-même ni ceux que l'on enseigne ne peuvent comprendre (1).

. s'expñaerMtdas le *Tradahis de unitale el trinitate divina* ou TAeoZo^ía *rivisitanti.* eo&damBé à Soiseons en 1121, dans le *Sic et non* qui marque une date importante dans le développement de la spéculation théologique et dans l'*Introduriio* a:

Le *Sic et non* présente un caractère bien différent des re-m- ls sentences dans lesquels la doctrine sacrée trouvait sa première exp - n. Abélard utilise les résultats acquis par les Sententiaires. Mais il ne se con: ni- pas d'un simple recueil de textes. Leurs divergences posent de nombreux problèmes d'interprétation. Il faut donc dépasser le texte lui-même, montrer que l'opposition selon l'esprit est moins grande que selon la lettre(2). Ainsi le recueil des sentences prend l'aspect d'une œuvre critique. L'intelligence de l'Écriture va prendre une forme nouvelle. De plus, avec l'introduction de la dialectique, des questions jusqu'alors ignorées vont se poser. C'est ce que l'on voit en particulier pour la spéculation trinitaire dans les œuvres maîtresses d'Abélard. La théologie comme science se construira par la suite dans une grande mesure selon l'idéal que concevait Abélard lorsqu'il voulait faire passer, d'une façon encore insuffisante, il est vrai, et souvent maladroite, la dialectique dans l'enseignement de la théologie.

th^É0'logiques La méthode d'Abélard trouve son application dans 'étude des principales questions dogmatiques. Mais plusieurs de ces thèses sont condamnées une première fois à Soissons (3) et, après les critiques reprises d'une façon très vive par saint Bernard et Guillaume de Saint-Thierry, le seront à nouveau à Sens (4). Les difficultés principales portent sur la théologie trinitaire et sur la Rédemption (5).

Abélard déclare qu'il cherche « les similitudes des raisons humaines

(1) *Historia calamitatum,* IX. (P. *L.,* CLXXVIIf, 140-141.)

(2) C'est ce que montre Abélard dans le prologue de son œuvre : *Fa :'« auiem plerumque controversiarum solutio reperielur si eadem verba in diversis siçnift z diversis auctoribus posita fendere poterimus. (P. L.,* CLXXVI1I, 1344.)

(3) Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles* t. V. p., p. 598-602.

¡4' a. t. IX, p. 19.

(5) Void Ia · 'positions condamnées à Se maní la Trinité, l'Incaf natinr et la Rédemption : *Quod Paler ñt pura potentia. Filius quaedam potentia, Spiritus Sanctus nidia potentia. Quod Spiritus Ssartus sit anima mundi. Quod Christus non assumpsit carnem ut nos a diaboli /ape tHeriret. Quod nec Desto et* Jbomo, *neque haec persona quae Christus est, sit secunda persona Trinitatis.* 'd'A»cexttc. *Collectio judiciorum,* t. I, p. 21.)

aux problèmes de la foi »[1]. Mais cette méthode dans l'interprétation de la Trinité apparaît très dangereuse. Les difficultés concernent d'abord l'attribution particulière de la puissance, de la sagesse et de la volonté ou charité aux personnes divines et ensuite l'usage de la comparaison du sceau. On peut distinguer le bronze lui-même qui est la matière, le sceau capable de sceller ou forme et le sceau qui scelle effectivement, *aes ipsum, sigillabile* et *sigillans,* puis à l'aide de cette comparaison arriver à penser la trinité des personnes dans l'unité de l'essence divine. Mais Abélard déclare qu'il ne reconnaît pas sa pensée dans l'exposé qui en a été fait. Dans la profession de foi écrite à Cluny après le concile de Sens, il condamne les propositions retenues, mais affirme qu'il ne les professe pas. La distinction des personnes ne peut en effet être tirée de la seule attribution au risque d'admettre autant de Personnes que d'attributs. On connaît d'après de nombreux passages de ses œuvres le sens qu'il donnait lui-même aux formules qu'il proposait. Il veut faire comprendre le dogme par des rapprochements avec des vérités d'un ordre différent[2]. Il montre qu'il ne cherche pas à établir une démonstration du dogme, comme il en recevra le reproche ; il veut seulement le présenter d'une façon telle qu'il soit intelligible aux philosophes et puisse être justifié devant leurs attaques. On ne peut déterminer pourquoi les divines personnes se distinguent comme elles le font plutôt que de toute autre façon, il s'agit simplement de montrer comment on peut entendre convenablement le mode de leur distinction[3]. Cependant les formules que propose Abélard restent équivoques. C'est que la doctrine de la connaissance qu'il utilise n'est pas élaborée avec une entière netteté. Il montre que la théologie de la Trinité peut être éclairée par des similitudes, mais cette interprétation n'apparaîtra selon toute sa rigueur que dans une philosophie de la connaissance analogique capable de maintenir l'intuition juste d'Abélard et d'éliminer la tendance diffuse au rationalisme de sa pensée. A un autre point de vue, la théorie de l'illumination des intelligences tend, non sans doute à éliminer, mais du moins à atténuer la distinction de la raison et de la foi. La pensée d'Abélard favorise de nombreux progrès doctrinaux, mais elle ne dispose pas toujours du système conceptuel dans lequel elle s'exprimerait selon toute son originalité et sa force.

La théologie de l'incarnation a soulevé aussi plusieurs difficultés. On connaît le jugement si tranchant de saint Bernard : *Cum de Trinilale loquilur, sapii Arium, cum de gratia, sapii Pelagium, cum de persona Chrisli, sapii Nestorium.* Abélard affirme une seule personne en Jésus-Christ, mais la difficulté porte sur l'interprétation de l'union substantielle

(1) *Historia calamitatum,* IX. *Accidit autem mihi ut ad ipsum fidei nostrae fundamentum humanae rationis similitudinibus disserendum primo me applicarem. (P. L.,* CLXXVIII, 140-141.)

(2) *Introductio ad theologiam,* I, 13. *Per similitudinem alienjus mundanae creaturae. (P. L.,* CLXXVIII, 1068.)

(3) *Theologia Christiana,* III. *Ad quod respondendum est non hoc nos suscepisse negotium cur hoc potius modo quam alio personae divinae distinctae sint, sed eas eo modo quo distinctae sunt convenienter accipi posse et fidem nostram tueri, si quis non ita ut credimus posse stare arguat, hoc autem discutere penes ipsum est Deum a quo haec fides tradita est, in cujus voluntate omnium rerum causae incommutabiliter consistunt, quarum minimam nulla valet humana ratio comprehendere. (P. L.,* CLXXVIII, 1259-1260.)

de l'humanité et du Verbe. Il ne veut pas que cette personne, qui est le Christ, soit, au sens propre du mot, une personne de la Trinité ; on peut exprimer la même idée d'une façon inverse : *Deus igitur nec caro nec homo proprie dicendus est.* On aboutit ainsi à la proposition que l'on trouvera chez Pierre Lombard et de nombreux docteurs du XIIe siècle avant sa condamnation au concile du Latran en 1179: *Christus ut horno non est hoc aliquid.* Abélard veut maintenir l'union substantielle, mais il l'exprime dans les termes d'une doctrine de l'avoir en disant non pas *Deus est homo,* mais *Deus habel hominem.* Il est très probable que la doctrine d'Abélard évite vraiment les difficultés de l'adoptianisme et que dans sa pensée le- termes qu'il emploie expriment d'une façon suffisante l'unité ex_' i r !- do^me. Mais les embarras qu'il rencontre viennent sans doute d'une métaphysique de l'esse qui reste insuffisamment élaborée.

Abélard est avec saint Anselme au **point de départ d'un renouvellement** de la théologie de la Rédemption. **Cette doctrine est dirigée contre celle** des « droits du démon ». Mais la solution **qu'il propose est bien différente** de celle de la satisfaction, selon **saint Anselme.* La déKvrance «** *servitute peccali* **a un caractère porrment wnril La Rédeaptiou s'accomplit par l'amour dont elle est la preuve dans le Christ et qu'elle fait naître en nous :** *illa summa in nobis per passionem Christi dilectio.* **Elle ne rend** pas compte de toute la vérité dogmatique qu'elle veut exprimer. Sans doute la tradition depuis saint Augustin a montré comment notre amour répond à la charité divine dans la Rédemption, mais la question est de savoir si la rentrée en grâce auprès de Dieu dépend formellement des seuls sentiments suscités en nous. Il est vrai que certains textes reconnaissent la valeur objective du sacrifice du Christ, mais ils apparaissent comme une sorte de complément surajouté à la doctrine. La théologie de la Rédemption a le mérite de dépasser une interprétation longtemps régnante et insuffisante, mais elle présente un caractère principalement subjectif. Le risque qu'elle comporte est de conduire à une sorte de moralisme pur.

philosophie ANCIENNE 01

Abélard se plaît à montrer l'accord de la chrétienne et des doctrines anciennes. Sans doute la foi est-elle l'achèvement de la loi hébraïque ; on pourrait dire cependant qu'elle est d'une certaine manière accordée particulièrement avec les spéculations et la morale des philosophes anciens dont l'originalité est de demander toujours une attitude intérieure de l'âme. L'enseignement de la Révélation a été communiqué d'une certaine façon aux philosophes anciens. La foi à la Trinité n'est pas seulement celle des chrétiens. La distinction des personnes correspond à celle de *Potentia, Sapientia, Caritas,* bien que l'on ne puisse entièrement ramener les personnes aux attributs. Si nous nterrogeons les philosophes anciens, nous verrons qu'ils croient à la --ance, à la sagesse, à la charité ; nous reconnaîtrons donc qu'ils ont

' t. principal se trouve dans *Expositio in Epistolam ad Romanos,* IL (P. *L.,* CLXXVII1,

ainsi, comme d'une façon enveloppée, notre foi elle-même. Ils ne peuvent l'exprimer des livres, ils la tiennent cependant dans le cœur où elle réside selon le mot de l'apôtre : *Corde creditur ad justitiam (Horn.,* XV) L Cette connaissance ne porte pas sur l'incarnation, les mystères du salut, la vie de la grâce. Elle est donc incomplète, mais précieuse et sûre. C'est la raison elle-même qui a pu conduire les philosophes anciens à saisir les choses divines et nous pouvons souvent nous rapporter à leur témoignage 2. En effet la raison est elle-même, en un sens, une révélation ; elle est méritée par la pureté des mœurs et la pratique de la vertu dont l'antiquité nous a donné des exemples propres à nous toucher. C'est la même sagesse qui s'exprime dans la raison et dans la foi ; c'est de la même source que procèdent tous les biens de l'esprit.

La valeur de la pensée ancienne se montre surtout dans les doctrines morales. Le problème suprême de la philosophie ancienne était celui de l'éthique et non, comme il l'est devenu pour nous, celui de la théologie, *ethica* plus que *divinitas.* Les philosophes ont su s'approcher bien souvent de la perfection évangélique. En un sens on pourrait dire que leurs doctrines s'accordent mieux avec les nôtres que celles des Hébreux. La loi juive ne vise qu'à une pureté extérieure, ses préceptes n'ont pas directement une signification pour la réforme de l'âme, pour l'établissement en nous de la justice intérieure ; les seuls sentiments qui soutiennent dans l'effort moral sont pour eux la crainte du châtiment et l'espérance des biens terrestres. Le deuxième livre de la *Theologia Christiana* comprend un éloge magnifique de la vertu des anciens, même de ces vertus qui paraissent propres à la vie chrétienne, le mépris du siècle, la chasteté. Cette harmonie de la philosophie et de l'Évangile est si grande que certains sont allés (en blasphémant) jusqu'à dire que le Seigneur avait lui-même reçu ses doctrines de Platon comme s'il était l'un des philosophes enseignant la sagesse 3. 11 faut cependant savoir reconnaître les limites de l'éthique des anciens. Les chrétiens et les philosophes admettent que la vertu est le lien suprême et ils ont su exprimer cette idée de la façon la plus persuasive. Cependant ces conceptions de la vertu restent finalement distinctes. Les philosophes s'en tiennent à cette vertu même, ils ne la rapportent à aucune valeur plus haute qu'elle-même. Ils ont cherché à définir en quoi consiste la vertu qui rend l'homme heureux, mais ils n'ont pas su dire que ce bonheur lui-même s'achève et prend tout son sens dans la vision de Dieu qui se manifeste aux yeux de l'esprit 4.

Ainsi de toutes façons la foi chrétienne dépasse la sagesse antique. Elle nous fait connaître l'incarnation, les mystères du salut, nous intro-

(1) *Introductio ad theologiam,* II, 18. (P. *L.,* CLXXVIII, 1086.)

(2) *Ibid.,* I, 15. Aune *autem post testimonia Prophetarum de fide Sanctae Trinitatis, libel etiam testimonia philosophorum supponere quos ad unius Dei intelligenliam, cum ipsa philosophiae ratio perduxit, qua juxta Apostolum : Invisibilia ipsius Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur.* (P. *L.,* CLXXVIII, 1004-1005.)

(3) *Theologia Christiana,* XI. (P. *L.,* CLXXVIII, 1180.)

(4) *Dialogus inter philosophum, judaeum et Christianum. Tanto doctrinam Christi perfectiorem ac meliorem esse fatearis quanto nos causa vel spe meliori ad virtutes adhortatur, cum vos potius virtutes vel earum contraria propter seipsa magis quam propter aliud appeti vel vitari debere censeatis. Unde et illa honesta vel inhonesta vocari haec debere censetis. Honestum quippe dicitis quod per seipsum placet et propter seipsum non propter aliud est appetendum, sicut e contrario inhonestum quod ex propria turpitudine est fugiendum.* (P. *L.,* CLXXVIII, 1645.)

duit à l'ordre des sacrements et nous promet une participation à la béatitude qui est en Dieu même. Mais Abélard considère toujours cette réforme sous l'aspect d'un achèvement. Il n'y a véritablement, selon lui, qu'une seule sagesse dans ses préparations et son achèvement. La foi et la vie chrétienne dans leur essence pure sont donc la véritable philosophie. C'est ce qu'il exprime dans celte admirable formule : *Curn nos a vera sophia, hoc est sapientia Dei Patris quae Christus est, christiani dicamur vere in hoc dicendi philosophi si Christum diligimus* l.

LA MORALITÉ

La spéculation morale prend une grande importance ,l r,i œuvres où Abélard cherche à déterminer la E - nettement encore, avec tous ses ℰaras s'sx. 4sr s . *Eihiva teu liber dictus scilo leipsum.* Le principe pur de la moralité se trouve ¿ans I isteatioB. Abélard insiste toujours sur l'importance de l'attitude intérieure. Le ℘êcb ne consiste pas dans l'acte lui-même, mais dans l'intention cm Linsi re. C'est le consentement du vouloir qui fait la faute, puisqu'il implique un m- pris à l'égard de la volonté souveraine2.

Cette doctrine est apparue bien souvent, et d'abord auprès des contemporains d'Abélard, comme une forme de subjectivisme 3. C'est là cependant une interprétation incomplète de sa pensée. Il est bien remarquable qu'Abélard ne définit pas la moralité par l'intention purement formelle, il aperçoit les difficultés du subjectivisme pur. Il cherche à déterminer ce qui fait la valeur de l'intention. Ce n'est pas seulement le témoignage intérieur de la conscience ; il y a en effet une bonne et une mauvaise intention, et une vérité morale que la conscience peut discerner. Ce qui nous est demandé, c'est la simplicité du cœur, la pureté de l'âme que l'Évangile nous inspire ; leur valeur morale consiste précisément à nous permettre de discerner le vrai bien 4. D'autre part on peut reconnaître «lue cette rectitude consiste dans l'intention de la fin dernière. Ainsi la doctrine d'Abélard aboutit à affirmer avec l'intention un riche objectif des valeurs.

(1) *Theologia christ ana,* II. (P. *L.,* CLXXVIII, 1179.)

(2) *Ethica,* JII. *Vitium itaque est quo ad peccandum proni efficimur hoc est inclinamur ad consentiendum ei quod non convenit, ut illud scilicet, faciamus aut dimittamus. Hunc vero consensum proprie peccatum nominamus, hoc est culpam animae qua damnationem meretur vel apud Deum rea statuitur. Quid est enim iste consensus nisi Dei contemptus et offensa ipsius ? Non enim Deus ex damno sed ex contemptu offendi potest. Ipse quippe est summa illa potestas quae damno aliquo non minuitur sed contemptum sui ulciscitur. Peccatum itaque nostrum contemptus Creatoris est et peccare est Creatorem contemnere, hoc est id nequaquam facere propter ipsum quod credimus a nobis esse faciendum, vel non dimittere propter ipsum quod credimus esse dimittendum. (P. L.,* CLXXVITT, 63G.)

(3) Les propositions concernant l'éthique, condamnées à Sens, sont les suivantes ; *Quod non peccaveruni qui Christum ignorantes crucifixerunt et quod non culpa adscribendum est quicquid fecere ignorantes. Quod propter opera nec melior nec pejor efficiatur homo. Quod nec opus, nec voluntas, neque concupiscentia, neque delectatio cum movet eam peccatum sit nec debemus velle eam eaUnguere.*

(4) *Ethica,* X. *Diligenter itaque Dominus, cum secundum intentionem redam vel non rectam opera distingueret, oculum mentis, hoc est intentionem simplicem et quasi a sorde puram, ut clare videre possit, aut, e contrario, tenebrosam, vocavit cum diceret-. Si oculus tuus simplex fuerit, totum corpus Dium lucidum erit, hoc est si intentio recta fuerit, tota massi operum inde provenientium quae more orporalium rerum videri possit, erit luce digna, hoc est bona, si . e contrario. Non est itaque intentio bona dicanda quia bona videtur sed insuper quia talis est sicut existimatur, cum videlicet illud ad quod tendit, si Deo placere credit, in hac insuper existimatione sua nequaquam fallatur. Alioquin ipsi etiam infideles sicut et nos bona opera haberent, cum ipsi etiam non minus quam nos per opera sua se salvari vel Deo placere credant. P. L.,* CLXXVIII, 653.)

Pour comprendre l'originalité de l'éthique d'Abélard, il faut avant tout la situer dans l'histoire des idées. D'une façon générale, elle s'oppose à la doctrine augustinienne par laquelle la moralité trouve son principe dans le désir de la béatitude. Elle suit une direction qui était déjà celle de saint Anselme ; elle veut traduire, d'une façon d'ailleurs nouvelle, une exigence d'intériorité, l'importance de la rectitude de la conscience, sans se limiter d'ailleurs à la seule reconnaissance de ces valeurs. La question est de savoir si elle peut organiser toutes les vérités qu'elle affirme, à partir des principes qu'elle adopte.

D'Abélard

Le XIIe siècle est riche en figures originales de penseurs et d'hommes d'action. Abelard est certainement l'une des plus fortes. On sait les succès éclatants et aussi les échecs qu'il a connus. Il suscite l'enthousiasme de nombreux disciples, l'admiration des âmes les plus ferventes comme Pierre le Vénérable, l'estime à certains moments de la plus haute autorité, celle d'Innocent II, par contre les critiques ardentes de certains spirituels comme Guillaume de Saint-Thierry et saint Bernard ; n'oublions pas en rappelant ces sentiments la passion ardente d'Héloïse et le désintéressement de son amour. On comprend qu'il ait inspiré des dispositions si variées. Ce qui domine chez Abélard, c'est, avec la générosité, le sentiment de la valeur de son message. Il conserve à travers toutes ses épreuves une grande confiance en lui-même. Il exprime peut-être une de ses tendances essentielles et une attitude qui pouvait apparaître à beaucoup bien surprenante et inquiétante en disant qu'il avait coutume de se fier non à l'usage, mais à son esprit propre : *respondi meae consuetudini esse non per usum proficere sed per ingenium*[1].

Le conflit de saint Bernard et d'Abélard a pris aux yeux de nombreux historiens une valeur symbolique ; on trouverait d'un côté les valeurs de l'ordre et de la discipline, de l'autre celles de la liberté et de l'inspiration. Mais c'est là une opposition trop facile et assez peu fondée. Sans doute Abélard apparaît dans de nombreuses parties de son œuvre comme un novateur ou un précurseur. Mais il exprime d'une façon également forte son souci du progrès des idées et sa fidélité doctrinale. Sans doute il suscite certaines craintes, il est même condamné. Mais on le voit toujours justifier sa doctrine des critiques qui lui sont le plus sensibles : *adversus calumnias fidelium.*

Si l'on considère sa pensée sous son aspect méthodologique, elle apparaît à la fois très traditionnelle et très nouvelle. Elle est l'une des expressions du long effort du moyen âge pour s'élever à l'*intellectus fidei* ; elle est au point de départ de la constitution de la théologie comme science. L'originalité de sa pensée est le souci particulièrement vif d'accorder à la foi chrétienne les valeurs essentielles de la pensée antique. Cette idée n'était pas nouvelle ; elle devait être reprise souvent dans l'histoire doctrinale. Mais l'accent que lui donne Abélard reste très typique. Il veut montrer que la raison est déjà en un sens une révélation. Il se plaît

(1) *Historia calamitatum,* 1, 3. *(P. L.,* CLXXVIII, 25.)

à citer ce que dit saint Paul : *Quod nolum esi Dei manifestum esi in illis. Deus enim illis manifestavit {Rom.,* 1,19). La philosophie prend ainsi chez lui la valeur la plus haute. Elle reste présente sous la foi chrétienne, puisque celle-ci nous rend disciples d'une sagesse qui a su se faire aimer des hommes l. Abélard n'a pas le sentiment d'avoir à opter entre la philosophie et la doctrine du salut à laquelle il reconnaît la primauté. Il exprime certainement sa pensée la plus chère quand il dit à Héloïse : « Je ne veux pas être philosophe s'il me faut me révolter contre Paul ; je ne veux pas être Aristote si je suis séparé du Christ2. »

Ses idées philosophiques sont souvent en avance sur son temps. Il élabore dans l'étude des universaux une doctrine sans doute inachevée, mais qui s'oriente d'une façon très sûre dans des voies nouvelles. On a pu dire avec beaucoup de justesse qu'il était « le père de la scolastique ». En morale, il a un sens très vif des valeurs d'intériorité, il souligne toujours l'importance des dispositions du cœur. Sa doctrine du salut exprime ces tendances avec hardiesse et non parfois sans péril. Il ne méconnaît pas les vérités de la grâce, mais montre surtout avec insistance que nonne serons pas sauvés malgré nous ni sans notre consentement effectif. Sa doctrine de la Rédemption exprime sans doute la force et les limites de sa pensée. La doctrine et la charité du Christ nous sauvent par la réforme de l'âme qu'elles inspirent, mais le caractère objectif de satisfaction dans cette œuvre rédemptrice n'est pas mis en lumière.

Les tendances de la pensée d'Abélard pouvaient apparaître à certains moments surprenantes. Elles paraissent orienter dans une direction assez différente de celle que la pensée chrétienne suivait d'une façon commune, en accentuant peut-être certains des enseignements de saint Augustin. Les valeurs de la conscience, de l'intelligence, de l'intériorité se trouvent affirmées chez Abélard d'une façon nouvelle, parfois, il est vrai, assez mal assurée. Mais ces conquêtes qui deviendront particulièrement chères à la philosophie moderne sont, comme tant d'autres, celles que réalise au moyen âge la réflexion de la foi sur elle-même. Aussi peut-oii dire que la pensée chrétienne se reconnaît dans l'œuvre d'Abélard, non sans doute dans toute sa richesse et selon la plus profonde justification d'elle-même, mais du moins dans quelques-uns de scs aspects essentiels.

§ 7. — **Dominique Gundisalvi3.**

Le moyen âge après l'antiquité et les Arabes s'est beaucoup intéressé au problème de la classification des sciences dans l'unité du savoir. Rappelons, à côté de beaucoup d'autres, les œuvres de Hugues de Saint-Victor et de

(1) *Dialogus inter philosophum, judaem et christianum. Adjunge, et quod pedet, et legem naturalem suscitatam esse et perfectam morum disciplinam qua vos, ut dicitis, sola nitimini et ad salvandum sufficere creditis nonnisi ab ipso traditum fuisse a quo a quo tanquam vera sophia id est sapientia Dei quicumque instructi veri sunt dicendi philosophi. (P. L.,* CLXXV11I, 1638.)

(2i *Epistola,* XVII (P. *L.,* CLXXVIII, 375.)

(3 Dominique Gundisalvi ou Gundissalinus, juif converti, devenu archidiacre de Ségovie, appartient au groupe des traducteurs réunis par l'archevêque de Tolède Raymond. Ôn lui doit en particulier la traduction du *De anima* d'Avicenne ou *Liber VI Naturalium.* Son œuvre philo-

Jean de Salisbury. Celle de Dominique Gundisalvi a un accent un peu différent. Elle n'est plus dans la tradition latine de saint Augustin, Boèce, Cassiodore, elle est inspirée plutôt par la philosophie arabe d'A! Gazel, Al Farabi, Avicenne. On est amené à penser qu'il utilise une traduction, qui nous est restée inconnue, du *De divisione scientiarum* d'Avicenne. Il suit par contre d'une façon fidèle les idées exposées au début de la Logique sur la division de la philosophie en spéculative et pratique L C'est pour lui le cadre de l'organisation des *scientiae sapientiae.* Elles comprennent d'une part la physique, la mathématique et la métaphysique, de l'autre la politique, l'économique et l'éthique. Il faut considérer à part la logique et les sciences propédeutiques : grammaire, poétique, rhétorique.

Nous sommes presque toujours en présence d'une conception de la philosophie pure. Sans doute Dominique Gundisalvi distingue parfois la philosophie et la science divine, au sens de science sacrée, mais il s'en tient à quelques allusions ; l'étude du rapport de ces spéculations est à peine esquissée[2]. La philosophie est appelée *humana scientia quae humanis racionibus adinvenla esse probatur.* L'expression *divina scientia* apparaît par la suite, mais dans un sens antique, non chrétien '. Il y a dans toute l'œuvre un accent religieux, en particulier dans le prologue où Dominique Gundisalvi insiste sur les difficulté' de l'étude de la sagesse, son déclin actuel. Les définitions de la philo- »phie tui r 'is sont présentées sont d'esprit platonicien[4]. Mais on ne trouve pas le sotie d'un achèvement chrétien. On insiste sur cette idée que c'est une science accessible à l'homme : *Intentio philosophie est comprehendere veritatem omnium que sunl, quantum possibile est homini*[5]. Le sens de l'œuvre

sophique a une signification très importante. Elle paraît postérieure à 1140. Il est l'auteur d'un traité que certains manuscrits nomment *Liber de anima a Dominico Gundissalino ob arabico in latinum translatus continens X capitula,* ou d'une façon plus significative, *Liber Dominici Gundissalini de anima ex dictis plurium philosophorum collectus.* Cette œuvre a le plus souvent un caractère de compilation, mais présente aussi, dans certains chapitres, le caractère d'une construction personnelle.

Bibliographie. — C. Baeumker, *Dominicus Gundissalinus als philosophischer Schriftstellcr,* dans *Compte rendu du IVe Congrès scientifique international des catholiques,* IIIe section, p. 39-58, Fribourg, 1898; L. Baur, *Dominicus Gundissalinus De divisione philosophiae,* dans *Beitràge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* IV, 2-3, Münster, 1903 ; G. Buelow, *Des Dominicus Gundisalvi Schrijt von dem Ilervorgange der Welt » (De processione mundi),* dans *fieitrdgezur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* XXIV, 3, Munster, 1925 ; P. Correns, *Die dem Boethius fdlschlich angeschriebcne Abhandlung des Dominicus Gundisalvi de Unitate,* dans *Beitrdge zur Geschichte der Philosophie des Miltelalters,* 1,1, Münster, 1891 ; É. Gilson, *Les sources gréco-arabes de Vaugustinisme avicennisant,* dans *Éludes d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* 1929, p. 79-92 ; A. Lœwenthal, *Psendo-aristolelisch.es tiber die Seele,* Berlin, 1871 ; R. de Vaux, *Notes et textes sur l'avicennisme latin,* Paris, 1934.

(1) *Sed quia nulla scientia est quae non habeat subjectum de quo tractat, nihil autem est quod non sit de uno istorum duorum generum, ideo philosophia primo loco dividitur in duo, quorum unum est quo cognoscimus dispositiones nostrorum operum, alterum est quo cognoscimus omnia alia quae sunt. Una est pars philosophiae quae jacit cognoscere quid debeat agi et hec dicitur practica, et altera est quae facit cognoscere quid debeat inlelligi, et hec est theoretica, una est in intellectu, altera in affectu, una consistit in sola cognitione mentis, altera in exeeutiune operis.* L. Baur, *Dominicus Gundisalvi, De divisione philosophiae,* p. 11.)

(2) *Divina scientia dicitur que Deo auctore hominibus traditam esse cognoscitur ut vetus Testamentum et novum, unde in veteri Testamento ubique legitur : locutus est Dominus et in novo : dixit Jesus discipulis suis. (De divisione philosophiae,* p. 5.)

(3) *Divina scientia est scientia de rebus separatis a materia diffinicione. (Ibid.,* p. 35.)

(4) *Philosophia est assimilacio hominis operibus creatoris secundum virtutem humanitatis (Ibid.,* p. 6). *Philosophia est rerum humanarum divinarumque cognicio cum studio bene vivendi conjuncta,* ou encore : *Integra cognicio hominis de seipso. (Ibid.,* p. 7.)

(5) *De divisione philosophiae,* p. 2.

paraît être de marquer la possibilité d'une science qui reste humaine, en elle-même religieuse et accordée sans doute à l'idéal chrétien, mais non pas intégrée par ce qu'elle a de propre ou ce qu'elle prépare à l'ordre, surnaturel.

DOCTRINE DE L'VNITÉ

Le *De unitale* utilise des formules qui, le plus souvent, viennent de Boèce, mais la pensée est plutôt inspirée d'Avicebron et d'Avicenne, par là indirectement de Plotin. On trouve chez Dominique Gundisalvi l'affirmation souvent reprise de la transcendance de la forme et de la participation : *Omnis esse ex forma est. Unilas est qua unaquaeque res una est el id quod est.* C'est l'inspiration de bien des formes d'une pensée platonicienne au xiie siècle, chez Gilbert de la P rrée. Alain de Lille, dans l'école de Chartres. Le *De unitate* exprime aussi la théorie d'Avicebron. dont l'importance devait être si grande dans les débats postérieurs, sur l'universelle composition de matière et de forme. La forme est le principe de l'unité et la multiplicité procède toujours de la matière. *Forma existons in materia... unitas est ; materia per se diffluit et de natura sua habet multiplicaril.*

DOCTRINE DE L'AME

Gundisalvi répète avec insistance dans de nombreux passages du *De anima* qu'il se rapporte à l'op'nion des philosophes. On peut retrouver en effet chez lui l'influence d'Avicebron et beaucoup plus nettement encore celle d'Avicenne. Le point de départ de ces analyses est la doctrine avicennienne suivant laquelle l'âme n'est le principe animateur du corps que si on la considère dans sa fonction, non dans son essence qui en est distincte 1. Avicenne définit l'âme comme une « substance solitaire », en ce sens qu'elle est capable d'exercer une action par elle-même, indépendamment du corps. Sans doute elle a un rapport au corps ; elle est à ce point de vue *forma existons* ou *impressa in corpore.* Mais elle est alors considérée en tant qu'elle dirige le corps, sans recevoir à proprement parler de lui. Nous sommes là en présence de la théorie des deux faces de l'âme qui sous des formes diverses et renouvelées deviendra classique au moyen âge. Gundisalvi, au début de son traité,suit très fidèlement ces analyses. Elles lui permettent d'établir la spiritualité de l'âme, en particulier par le célèbre argument de « l'homme voilé » 34Le traité aborde ensuite un ensemble de questions sur la diversité des âmes ; les solutions qu'il présente dépendent alors surtout des principes d'Avicebron. Il ne suffît pas en effet d'affirmer le fait de la diversité substantielle, il faut en rendre raison, et reconnaître alors la composition universelle de matière et de forme :*

(1) P. Correns, *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abanhdlung des Dominicus Gundisalvi, De unitate,* p. 5.

(2) *Hoc enim nomen anima non est inditum ei a sua essentia, sed ex hoc quod regit corpus et refertur ad aliud.* (A. Lœwenthal, *Pseudo-aristotelisches über die Seele,* cap. I, p. 83.)

(3) L'argument consiste à supposer la création d'un homme voilé ayant conscience desoí sans voir ses membres : *De anima,* V. *Si autem in illa hora vel in illo statu posset ymaginare manum vel aliquid aliorum membrorum, non tamen ymaginaret id esse partem sui nec nesessarium sue essentic.*

(4) *De anima,* VII. *Omnis autem diversitas ex forma est et non ex materia. Materia enim in omnibus est eadem, sed partes ejus formae advenientes distribuunt, ac propter hoc in materia non est differentia sed in forma. Unde corpora et incorporea substantia constare videntur ex materia et forma.* (A. Lœwenthal, *op. di.,* p. 107.)

LA CONNAISSANCE HUMAINE

La partie la plus importante du traité de Gundissalinus est celle où il expose sa philosophie de la connaissance. Il en accepte le point de départ avicencien et, sans bien apercevoir peut-être toutes les difficultés de sa construction, il l'achève en chrétien. La théorie d'Avicenne consiste à expliquer la connaissance par l'union de l'âme à l'intelligence agente. La connaissance est considérée comme une information ; mais les formes ne peuvent venir dans l'âme, comme d'ailleurs dans la nature, que d'un principe supérieur, *ab extra.* Sans doute la pensée intellectuelle trouve-t-elle son point de départ dans le sensible et en cela Avicenne adopte, dans sa lettre, l'aristotélisme. Mais en se tournant vers le sensible, l'âme n'a pas à constituer par une efficacité propre, grâce à l'intellect-agent aristotélicien, l'universel. Elle se rend apte à recevoir l'idée qui émane en elle de l'intelligence agente. « L'étude, dit encore, d'une façon générale, Avicenne, n'est qu'une disposition pour s'unir à l'intelligence agente. » Gundisalvi reprend cette explication dans les termes mêmes d'Avicenne L Il ne semble pas embarrassé par l'établissement de ce rapport. C'est qu'tn parlant de l'intelligence agente à laquelle l'âme se trouve soumise dans la connaissance, il pense à l'union de l'âme à Dieu. A vrai dire, il n'affirme nulle part que Dieu est l'intellect agent de nos âmes, comme plusieurs autres le feront après lui, mais c'est bien là ce qui ressort de l'exposé de sa doctrine. Ainsi Gundisalvi engage la pensée médiévale, avec une certaine inconscience peut-être, vers ce qui sera » l'augustinisme avicennisant ».

La doctrine exposée dans le *De anima* ne se limite pas à l'étude des conditions grâce auxquelles se forme en nous le savoir. Les derniers chapitres nous montrent, dans une exposition particulièrement ferme et aisée, ce que peut être une connaissance d'une autre nature, celle des choses divines et de la vie bienheureuse, qui est pour nous la sagesse. L'âme doit alors se détourner du sensible pour se connaître elle-même et s'élever à Dieu. Ce n'est plus la doctrine d'Avicenne qui consiste à reconnaître au sensible au moins un rôle de préparation et d'occasion. Gundisalvi nous montre l'originalité d'une tout autre attitude, celle qui consiste à dépasser le témoignage des sens, à se détourner des soucis du monde pour suivre une autre lumière. Ces deux connaissances, l'une charnelle et l'autre spirituelle, sont comme en conflit l'une avec l'autre ; nous devons savoir nous préparer par le détachement et la liberté de l'esprit à cette plus haute vision [1]. Il semble que le mouvement de la pensée

(1) *Unde cum intellectus qui est in potentia conjungitur cum illo intellectu qui est in actu aliquo modo conjunctionis, imprimatur in eo aliqua species formarum que est adepta ab extrínseco. Ipse enim est qui dat formam inlelligibilem cujus comparatio est ad nostras animas est sicut comparatio solis ad visus nostros. Sicut enim sine luce exteriore non fit visio, sine luce intelligentie agentis in nos nulla fit veritatis nec comprehensio. Hoc enim menti ratio quod est aspectus oculo.* — Ce texte ne se trouve pas dans l'édition incomplète du *De anima* d'A. Lœwenthal qui ne donne que les chapitres I-VII et X. Il est pris au *Manuscrit* Paris, B. N., lat. 16.613, édit. R. Devaux, *Notes et textes sur l'avicennisme latin,* p. 153.

(2) *Ad beatam ergo vitam, cognitionem scilicet divinitatis adquirendam tam hic quam in futuro, que est vera sapienda, nichil praestandus videtur quam velut clausis carnalibus sensibus extra carnem mundique affectum quempiam, alienumque a mortalium curis, in secreto cordis sibi soli loqui et Deo, ut ditior cunctis visibilibus factus, mentem suam repleat divinis sensibus et celestibus formis absque ulla commixtione terrena, vere speculum immaculatum effectus ymaginis Dei. (De anima,* édit. R.

de Gundisalvi soit de passer de la science selon Avicenne à la connaissance mystique telle qu'il pouvait la trouver exprimée chez saint Augustin. Il paraît aussi connaître saint Bernard ; il utilise de nombreux textes sacrés pour montrer que cette connaissance n'est pas due à notre initiative, mais nous est donnée par grâce. *Domine in lumine luo videbimus lumen* (Ps. 35). On remarquera cependant que ces idées sont assez mal accordées à celles que présente le début du texte, comme aussi à celles que l'on trouve dans le *De divisione philosophiae.*

La doctrine de Dominique Gundisalvi est un témoin important de l'influence d'Avicenne dès la fin du XIIe siècle. Elle montre le prestige avec lequel se présentait ce système fortement élaboré. Avicenne apparaissait vraiment comme le maître qui avait su achever l'aristotélisme en l'orientant dans le sens le plus favorable à la pensée religieuse. Cette attitude d'accueil s'exprimera bientôt dans de nombreux traités comme le *De iniettigenliis*[1]. Pourtant l'utilisation d'Avicenne apr-arait déjà dans l'œuvre de Dominique Gundisalvi pleine de difficultés. L'avicennisme n'est pas véritablement intégré à la doctrine finale qui semble seulement s'y surajouter. Une œuvre critique et constructive reste à faire ; il faut savoir retrouver la véritable signification de ces thèses nouvelles et comparer leur esprit avec celui que cherche à fixer une longue tradition. Une situation doctrinale assez différente de celle qu'avait connue le XIIe siècle se trouve créée ; avec elle, de nouvelles tâches se proposent à la pensée chrétienne.

de Vaux, *Notes et textes sur l'avicennisme latin,* p. 174.) On trouve la même doctrine dans le *De immortalitate animae : Palam autem est virtutem intellectivam hujusmodi esse, quia quanto magis corpori se miscuerit aut immerserit, tanto ejus intelligere erit obscurius, obtusius et tardius et erroribus admixitus, quanto autem a corpore amplius se elongaverit et abstraherit tanto erit acutius, clarius, velocius et ab erroribus liberius.* (G. Buelow, *Des Dominicus Gundisalvi Schriftvon Vnsterblichkeit der Sesie,* p. 53.)

(1) Ce traité est reproduit dans l'édition latine d'Avicenne, 1508, sous ce titre : *De intelligentiis* ; il s'intitule aussi dans le texte : *Liber Avicenne in primis et secundis substantiis et de fluxu entis.* Il n'est certainement pas d'Avicenne. L'attribution qui en a été faite parfois à Dominique Gundisalvi ne peut davantage être retenue ; il faut le dater des premières années du XIIIe siècle. Il a été publié dans une édition critique et analysé par R. de Vaux, *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XIIe-XIIIe siècles,* p. 64-140.

CHAPITRE V

LES DOCTRINES DANS LES ECOLES MONASTIQUES DU XIIe SIÈCLE[1]

Le ' une période très importante de restauration monastique. Cluny continue à exercer son action dans la société et maintient la tradition bénédictine mForieatant presque exclusivement vers le travail intellectuel. Mais m débat dn siècle l'effort de Cluny paraît lui-même inssfinst Des cadres nswesux. cosarne ceux de Clteaux. des Chartreux, de Foatevrarit, de Grxndmont, expriment un idéal de plus grande austérité. de sohtc ic. d- silence. Les congrégations de chan-'-ir,-s résruîiers sous diverses formes montrent des tendances semblables. L'œuvre monastique sera poursuivie tout au long du siècle avec ses caractères essentiels. Le but principal de ces institutions est la réforme intérieure ; elles continuent aussi à jouer un rôle social par le ferme appui qu'elles apportent à la papauté.

L'enseignement monastique va pourtant se transformer d'une façon assez profonde, sans perdre son originalité et son éclat. Les conditions de la vie sociale ont changé. Les étudiants sont de plus en plus attirés vers les écoles urbaines dont le groupement donnera bientôt naissance aux L'niversités[2]. Aussi les monastères ne se proposeront plus, d'une façon générale, un enseignement public, extérieur. Ils proscrivent la recherche d'une science profane. Tel est le sens de la critique de saint Bernard dans son sermon *ad clericos* adressé aux étudiants de Paris[3]. Cependant on ne peut parler, comme on l'a fait parfois, d'une décadence à cette époque des études monastiques. La recherche doctrinale va prendre une forme nouvelle et ses conquêtes resteront précieuses.

L'office propre du moine, c'est dans la solitude et le silence la louange de Dieu et l'application à la réforme intérieure. Mais s'il est vrai que certaines études peuvent apparaître comme dangereuses, à des ordres

(1) Bibliographie. — J. Bernhart, *Die philosophische Myslik des Mitlelallers von ihren Ursprüngen bis zur Renaissance,* Munich, 1927 ; U. Berlière, *L'ordre monastique des origines au XII ■siècle,* Maredsous, 1924 ; Id., *L'ascèse bénédictine,* Maredsous, 1927 ; J.-M. Besse, *Les mystiques bénédictins des origines au XIIe siècle. Essai historique,* Paris, 1927 ; E. Buonaiuti, *Il misticismi mediaevale,* Pinerlo, 1928 ; C. Butler, *Le monachisme bénédictin. Éludes sur la vie et la règi' bénédictine,* trad, par Ch. Grolleau, Paris, 1924 ; E.-S. Davison, *The forerunners of saint Francis,* Boston et New York, 1927 ; R. Egenter, *Gottesfreundschafl. Die. Lehre von der Gottesfreundschafl n der Scholaslik und Mystik des* 12. *und* 13. *Jahrhunderts,* Augsburg, 1928 ; S. Hilpisch, *Geschicht' ' benediktinischen Mônchtums,* Fribourg, 1929 ; P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne,* t. II, *Le de,* Paris, 1929 ; Fr. S. Schmitz, *L'ordre de saint Benoist,* Maredsous, 1942, 4 vol. parus ; ' i. *i.?* \Alous, *Le monachisme clunisien des origines au XVe siècle,* Paris, 1935, 2 vol. ; A. Wilmaiit. *Au(-'. ' irituels et textes dévêts du moyen âge latin,* Paris, 1932.

(2- Lu t. X, p. 341 et suiv.

(3 *D conversione ad clericos. (P. L.,* CLXXX1I, 834 et suiv.)

tels que Cîteaux, l'ascèse devient elle-même le principe d'un mouvement doctrinal. En formant le sens de l'homme intérieur, l'expérience monastique suscite de précieuses analyses sur la sagesse, l'amour, la liberté chrétienne. D'autre part la vie spirituelle s'achève elle-même en une véritable sagesse, à la fois spéculative et affective. D'une façon générale, les problèmes que l'on se pose concernent cette troisième vie, supérieure aux sens et à la raison, par laquelle est rétablie la ressemblance avec Dieu. L'histoire monastique montre à cette époque les initiatives diverses, parfois les contestations ou même les rivalités des divers ordres. Il est bien remarquable cependant que l'expression doctrinale de l'effort monastique soit sinon identique, du moins convergente. L'influence de ces analyses sur le développement général des doctrines médiévales et la formation de la pensée moderne est considérable. Il semble que le XIIe siècle ait eu, plus qu'une autre époque, le sens de l'intériorité dans la recherche du vrai. Il contribue ainsi à former les aspirations qui restent le plus profondément en nous.

§ 1. — L'école de Saint-Victor [1]

Cette école doit son origine à Guillaume de Champeaux qui, en 1108, se retire avec plusieurs de ses disciples à Saint-Victor de Paris et y établit en 1113 la règle des chanoines réguliers de saint Augustin. L'évêque de Paris, Étienne de Senlis, veut faire une obligation au chapitre de sa cathédrale de suivre cette réforme. Mais la tentative reste sans succès et l'institution de Saint-Victor reste organisée sous une forme monastique. La tradition de l'enseignement se continue après Guillaume de Champeaux sous le prieur Gilduin et ses successeurs. Contrairement à l'usage de plus en plus répandu au XIIe siècle, l'enseignement reste ouvert à de nombreux clercs étrangers à l'abbaye. Saint-Victor devient ainsi, grâce à des maîtres illustres, un des centres doctrinaux les plus célèbres de l'époque ; il est remarquable par la continuité de son inspiration.

(1) Bibliographie. — M.-T. d'Alverny, *Un poème latin inédit du XIIe siècle,* dans *Mélanges Félix Grat,* t. I, Paris, 1947, p. 245-278 ; A. Charme, *Godefroi de Breteuil, Fons Philosophiae,* Caen, 1868 ; M.-F. Delhaye, *Nature et grâce chez Geoffroy de Saint-Victor,* dans *Revue du moyen âge latin,* 1947, p. 225-256 ; J. Ebner, *Die Erkenntnislehre Richards von S. Victor,* dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* XIX, 4, Münster, 1917 ; A.-M. Ethier, *Le « De Trinitate » de Richard de Saint-Victor,* dans les *Publications de VInstitut d'études médiévales d'Ottawa,* t. IX, Paris-Ottawa, 1939 ; J. de Ghellinck, *Un catalogue des œuvres de Hugues de Saint-Victor,* dans *Revue néo-scolastique de philosophie,* 1913, p. 220-39 ; I. Gvimet, *Notes en marge d'un texte de Hugues de Saint-Victor,* dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* 1943-1945, p. 371-394 ; Id., *Caritas ordinata el amor discretus dans la Théologie trinitaire de Richard de Saint-Victor,* dans *Revue du moyen âge latin,* 1948, p. 225-37 ; J. Kilgenstein, *Die Golteslehre des Hugo von S. Viktor nebst einer einleitenden Untersuchung über Hugos Leben und seine hervorragendsten Werken,* Wurtzbourg, 1827 ; J. Leclercq, *Le «De Grammatica » de Hugues de Saint-Victor,* dans *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* 1943-45, p. 263-322 ; M. Lenglart, *La théorie de la contemplation mystique dans l'œuvre de Richard de Saint-Victor,* Paris, 1935 ; L. Ott, *Untersuchungen zur theologischen Rrieflileralur der Frühscholastik unter besonderer Berücksichtigung der Victorinnenkreise, dans Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* 34, Münster, 1937 ; A. Mignon, *Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor,* Paris, 1895 ; H. Ostler, *Die Psychologie des Hugo von S. Viktor,* dans *Beitrüge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* VI, 1, Münster, 1906 ; O. Ottaviano, *Riccardo di S. Vittore, La vita, le opere, il pensiero,* dans *Memorie della R. Academia nazionale dei Lincei,* t. IV, 1933 ; F. Poppenberg, *Die Christologie des Hugo von St. Viktor,* Hiltrupp (West!.), 1937 ; A. Wilmart, *Opuscules choisis de Hugues de Saint-Victor,* dans *Revue bénédictine,* 1933, p. 242-48.

HUGUES DE SAINT-VICTOR
la RAISON ET LA RÉVÉLATION

Le but principal de l'écolâtre Hugues es^ °e donner un enseignement qui permette la réforme de l'âme et l'oriente dans la voie du salut. Mais ce progrès spirituel est en même temps celui de la spéculation en un sens élevé. Ainsi nous trouvons chez Hugues des analyses souvent reprises sur la méthode de la connaissance. La doctrine se présente toujours avec une grande rigueur, une unité dans laquelle viennent toujours s'organiser avec aisance les distinctions nécessaires.

Le point de départ de sa pensée se trouve dans une conception de la vie spirituelle et du rôle de la sagesse. L'âme dominée par les passions, attirée uniquement par les formes sensibles, oublie ce qu'elle est ; c'est par la doctrine qu'elle peut être ensuite redressée, ramenée à elle-même. La recherche de la vérité joue le même rôle que l'exercice des vertus ; l'une et l'autre restaurent en nous la ressemblance divine. La saa^s-est ainsi le terme du progrès de l'âme ; elle est la vie spirituelle dan; t son élévation, dans sa dignité, à la fois :1‘ ; comprend la connaissance avec la vertu

La sagesse ne nous est aecessihìe qoe grâce à une ¡Humiliation, mais celle-ci peut prendre deux formes différentes, la raison et la révélation. Le rapport de ces deux moyens de connaître ne doit pas être posé d'une façon abstraite, mais historique, concrète. Hugues de Saint-Victor n'insiste pas sur ce qu'il y aurait de véritablement irréductible entre la raison et la foi. La raison nous donne déjà une certaine connaissance, bien qu'encore incomplète, des choses divines. Elle est dans sa nature propre le sens de l'intériorité et de la vérité des choses. C'est surtout après la chute que la révélation va se distinguer de la raison, parce que l'homme est devenu insensible à la première manifestation que Dieu faisait de lui-même. Dans l'ordre de la Providence divine, l'homme est adapté par ses sens au monde extérieur et l'univers intérieur, dans lequel il saisit la signification du premier, lui est accessible par la raison. La vie humaine est alors dans son unité ; par la contemplation, Dieu est toujours présent à l'âme. Mais la chute rend l'homme aveugle, la concupiscence le maintient dans une constante instabilité. Dieu veut rappeler l'homme à l'unité intérieure et nous avertit que nous devons revenir à nous-mêmes pour retrouver le sens spirituel de ce que nous voyons au dehors. Tel est l'enseignement de la révélation ; il est présenté d'une façon sensible parce que l'esprit n'est plus habitué à saisir l'invisible 3.

(1) Hugues (1096-1140), originaire de Saxe, vient demander l'accueil de Gilduin, prieur de Saint-Victor. Il succède à Guillaume de Champeaux dans les fonctions d'écolâtre qu'il exerce jusqu'à sa mort. Les œuvres de Hugues de Saint-Victor sont, éditées dans *P. L.,* CLXXV-CLXXVII ; les principaux traités sont : *De operibus sex dierum, De sacramentis Christianae fidei. De sacramentis legis naturalis et scriptae, De Arca Noe morali, De Arca Noe mystica, Soliloquium de arrha animae* (ce dernier publié dans *Kleine Texte,* fascic. 123, Bonn, 1913).

(2) *Eruditio didascalia,* I, 1. (P. *L.,* CLXXVI, 742.)

(3) *De Arca Noe morali,* IV, 5. *Volens ergo Deus ab hac distrazione corda nostra colligere et ad interna gaudia contemplanda revocare, foris loquitur ut nos intus redire admoneat. Sed quia mens visibilibus assueta nescit tam cito ad invisibilia consurgere idcirco voluit ipse quaedam etiam visibiliter ı rhibere miracula in quibus nostrum affectum enutriret et suam nobis caritatem commendaret... Haec igitur operatus est Deus ut qualem erga nos haberet dilectionem ostenderet et nos ab amore hujus mundi ad amorem sui revocaret. (P. L.,* CLXXVI, 671.)

Ainsi entre ces deux formes de connaissance Hugues se proposera de montrer une analogie de structure, une correspondance. La raison et la foi nous portent d'un double mouvement vers l'intérieur et l'extérieur ; elles nous permettent de saisir l'accord des deux manifestations divines. Dieu ne peut être parfaitement loué par une créature rationnelle que si ses œuvres sont connues dans leur unité et leur distinction. Ainsi l'homme est préparé à trouver au dedans et au dehors les choses visibles et invisibles, la sagesse et ses œuvres. La nature qui s'offre à lui apparaît comme une manifestation extérieure d'une sagesse à laquelle donne accès la contemplation intérieure. La révélation se surajoute à la raison comme une deuxième Écriture, parce que l'homme ne pouvait plus lire la première, *quoniam caligaverat ad primani* ; elle achève la raison et la porte plus haut, mais il reste que la raison est bien en nous ce qui déjà nous adapte à la vérité divine, nous permet dans une certaine mesure de l'atteindre. C'est ce que signifie le texte de l'apôtre :... *Quod nolum esi Dei manifestum est in illis, Deus enim illis manifestavit (Rom.,* I, 19) L La Révélation se présente elle aussi sous un double aspect, dans l'intérieur de l'âme elle nous fait saisir la divinité du Verbe et la manifeste aux yeux de la foi par T Incarnation Elle est comme une deuxième manifestation que Dieu fait de lui-même, après celle de la création des choses. L'effort de l'àme est d'arriver dans ces deux ordres distincts à la même contemplation du visible et de l'invisible, pour saisir au dedans la signification de ce qui est manifesté et pour louer Dieu des œuvres par lesquelles sa sagesse resplendit au dehors. *Atque in hunc modum noster animus ex propria natura docetur quod visibilia ad invisibilia cognationem habent et similitudinem 3.*

LA PHILOSOPHIE

L'*Eruditio didascalia* se propose un double but, former l'esprit en le préparant a l etude des arts libéraux et à celle de l'Écriture sainte. Hugues est bien loin de mépriser

(1) *De Sacramentis,* l.1, m, 3. *Cum enim dicit : quod notumDei erat, id est noscibile de Deo, ostendit nec totum absconditum, nec totum manifestum. Cum vero dicit manifestum est in illis, et non dicit manifestum est illis, oslendit plane quoniam non solum revelatione divina quae facta illis fuerat, sed etiam ratione humana in illis quae erat,notum illis factum, erat. Cum autem subjungit: Deus aulem illis revelavit, ostendit quia ratio humana ad haec sublimia et alta investiganda et inlelligenda infirma et insufficiens omnino fuisset, nisi divina revelatio illi in adjutorium et firmamentum cognoscendae veritatis adjuncta fuisset. (P. L.,* CLXXVI, 218.)

(2) *De Sacramentis,* l. I, vi, 5. *Et positus est in medio homo ut intus et foris sensum haberet. Intus ad visibilia, foris ad invisibilia. Intus per sensum rationis, foris per sensum carnis ut ingrederetur et contemplaretur, et egrederetur eL contemplai etur, intus sapientiam; foris opera sapientiae ut ulrumque contemplaretur et utrinque reficeretur, videret et gauderet, amaret et laudaret. Sapientia pascua intus erat ; opus sapientiae pascua foris erat... Voluit aulem postea adhuc aliter scribi foris sapientia ut manifestius videretur et perfectius cognosceretur, ut oculus hominis illuminaretur ad scripturam secundam quoniam caligaverat ad primam. Fecit ergo secundum opus post primum el illud evidentius erat quoniam non solum demonstravit sed illuminavit. Assumpsit carnem non amittens divinitatem el positus est liber scriptus intus el foris, in humanitate foris, intus in divinitate, ut foris legeretur, per imitationem, intus per contemplationem, furis ad sanitatem, intus ad felicitatem, foris ad meritum, intus ad gaudium. (P. L.,* CLXXVI, 266-2G7.)

(3) *In caelestem hierarchiam,* III. (P. *L.,* CLXXV, 950.) *Eruditio didascalia,* VII, 4. *Qui aulem spiritualis est et omnia dijudicare potest in eo quidem quod foris considerat pulchritudinem operis intus concipit quam miranda sit sapientia Creatoris. Et ideo nemo est cui opera Dei mirabilia non sint, dum insipiens in eis solam miratur speciem, sapiens aulem per id quod foris videt profundam rimatur divinae sapientiae cogitationem, velul. si in una eademque Scriptura alter colorem seu formationem figurarum commendet alter vero laudet sensum el significationem... Nam et ideo Scriptura tantopere nos ad desideranda mirabilia Dei excitat ut per ea quae foris credimus intus ad agnitionem veritatis veniamus. (P. L.,* CLXXVI, 814.)

la culture philosophique. Tout au contraire il s'en fait une idée très haute ; elle appartient d'une certaine façon à l'œuvre de la restauration de l'homme. La philosophie est l'amour de la sagesse ; elle est en elle-même une illumination et nous conduit à la ressemblance avec Dieu. Par elle, ce qui est éternellement en Dieu commence d'une certaine façon à apparaître, à reluire en nous L

Pour établir les divisions de la philosophie, il faut partir de l'étude des fonctions qu'elle remplit dans la vie humaine. Notre nature appartient à la fois au monde du changement et à celui de l'immutabilité divine. Aussi les actions humaines ont deux buts distincts, satisfaire aux nécessités de la vie temporelle ou restaurer en nous l'image divine. A cette distinction correspond celle de la science et de l'intelligence, dont l'ensemble constitue la sa^ss Ł'in lligence consiste à la fois dans la recherche de la vérité et la direction morale, efie est théorique et pratique, et comprend ainsi, dans le premier c m, la wathé matique et la physique, dans l- s c i L science ou mécanique comprend le tïssaçe. fmMmf, la l'agriculture, la chasm, la médecine. le théâtre. La lapqpe cat ne étude distincte. eHe se divise en zrsiemairf * en art de cis-ourir qui comprend lui-même la théorie «de la démonstration, la rhétorique et la dialectique * Hugues s'attache à montrer combien les sciences mécaniques sont inférieures aux arts libéraux. La distinction qu'il nous présente est donc en premier lieu celle de l'intelligence et de la science ; elle est d'inspiration augustinienne et exprime sous une forme typique la hiérarchie qui restera toujours classique dans les doctrines étrangères à l'influence de l'aristotélisme.

L'ÉCRITURE SAINTE

Toutes les écritures qui parlent de Dieu et des biens invisibles ne méritent pas d etre appelées, au sens strict, divines. Dans les livres des Gentils on trouve bien des vérités sur l'éternité de Dieu, l'immortalité de l'âme, la récompense des vertus et le châtiment des méchants. Mais il faut distinguer de ces traités ceux que nous nommons les Écritures divines parmi lesquelles il faut compter celles que l'Église a retenues pour la confirmation de la foi, et celles qui n'ayant pas la même autorité sont pourtant considérées comme utiles ; ce sont des traités d'hommes religieux et sages qu'il est plus facile d'énumérer que de définir a.

La matière des Écritures divines est l'œuvre de la restauration de l'homme. La création divine donne l'être ; par la restauration, ce qui avait péri s'élève à un état meilleur. C'est pourquoi les Écritures divines l'emportent en dignité sur celles qui sont purement hum«:n« - et ne

(L) *Eruditio didascalia,* 1, 3. *Est autem hic amor sapientiae invilii ' - ' :mi ab illa pura sapientia illuminatio et quodammodo ad seipsam retractatio atque advocati» : u-sapientiae, studium divinitatis et purae mentis illius amicitia. (P. L.,* CLXXVI. 7V' // ' z (*omnes artes agunt, hoc 'dendunt ut divina similitudo in nobis reparetur quae nobis f-~ : : n-'. Deo natura, cui quanto magis mformamur tanto magis sapimus. Tunc enim in nobis* i" - ' *quod in ejus ratione semper it. quod (juia in nobis transii apud illum incomm- l ' Ibid.,* II, 1, 751.)

2 *Ibid.,* I, 12. *(P. L.,* CLXXVI, 750.)

5 *Ibid..* IV, 1. (P. *L.,* CLXXVI, 778.

considèrent que l'œuvre de la création [1]. Pour acquérir leur intelligence il faut considérer leur triple sens, historique, allégorique, tropologique. Tous les arts servent à la science divine ; on peut, de ce point de vue, présenter une conception hiérarchique du savoir dans sa finalité [2].

LA CONTEMPLATION

La vie de l'esprit est un constant progrès vers la contemplation [3]. On peut en comprendre la nature, au moins indirectement, en interprétant la distinction des trois yeux de l'âme, l'œil du corps qui montre ce qui est dans le monde, l'œil de la raison qui permet à l'âme de s'atteindre elle-même, l'œil de la contemplation qui fait saisir Dieu intérieur à l'âme. Le propre de la contemplation est donc qu'elle nous fait atteindre le créateur ; par elle la sagesse se manifeste à nous, non seulement du dehors, par ses œuvres, mais par une inspiration intérieure. Nous le savons, on ne peut séparer ces deux manifestations qui restent pourtant distinctes, *intus* et *foris*. Adam connaissait son créateur par l'œil de la contemplation, et cette connaissance était une présence. Cette vision est pour les croyants remplacée par la foi ; elle reste pourtant une connaissance inférieure qui porte sur ce qui reste encore absent [4]. La contemplation est au-dessus de la foi. Nous pouvons nous élever jusqu a elle par diverses étapes dont Hugues nous montre la véritable signification : *lectio, meditatio, oratio, operatio, contemplatio*. La contemplation cesse d'être une recherche, elle porte sur les choses déjà possédées. *Contemplatio est vivacitas illa intelligenliae quae cuncta in palam habens manifesta visione comprehendit* [5]. Elle possède ce que cherche la *meditatio,* elle est une vision d'ensemble capable de ramener à l'unité tout ce qu'elle considère. La présence qu'elle fait atteindre est celle qui est manifestée à l'amour. C'est en cela que consistent les arrhes des fiançailles ; celui qui se donnera plus tard pour être vu et perpétuellement possédé se laisse dès maintenant goûter [6]. C'est qu'en effet l'amour porte plus loin que la connaissance. *Plus enim diligilur quam inlelligilur et appropinquat ubi scientia foris stai* [7]. Hugues exprime la tradition dionysienne de la théologie mystique ; le terme supérieur de notre expérience actuelle est la présence du créateur dans l'amour qu'il inspire à l'âme.

(1) *De Sacramentis, Prologus, 2. Opus conditionis est quo factum est ut essent quae non erant. Opus restaurationis est quo factum est ut melius essent quae perierant. Ergo opus conditionis est creatio mundi cum omnibus elementis suis. Opus restaurationis est incarnatio Verbi cum omnibus sacramentis suis; sive iis quae praecesserunt ab initio saeculi, sive iis quae subsequuntur usque ad finem mundi. (P. L.,* CLXXVI, 183.)

(2) *Ibid.,* 4. (P. *L.,* CLXXVI, 185.)

(3) De nombreux traités établissent une doctrine d'ensemble : *Expositio in regulam beati Augustini. In Salomonis Ecclesiasten homiliae. De Arca Noe morali. De Arca Noe mystica. De vanitale mundi et rerum transeuntium usu. Commentarium in hierarchiam coelestem.* Le terme mystique esi pris dans ces divers traités au sens général de symbolique, allégorique. Le *De Institutione novitiorum*, longtemps attribué à Hugues, est, selon Hauréau, l'œuvre de Gérard Ithier, prieur de l'ordre, de Grandmont.

(4) *De Sacramentis,* l. I, x, 2. *Fidem esse certitudinem quamdam animi de rebus absentibus supra opinionem et infra scientiam constitutam. [P. L.,* CLXXVI, 330.)

(5) *Homilía,* I, 10, 2. (P. *L.,* CLXXV, 117.)

(6) *Soliloquium de arrha animae. (P. L.,* CLXXV, 970.)

(7) *Incaelestemhierarchiam,M\. [P. L., CLXXV*, 1038.) —*HomiliaeinEcclesiaten-. Novissime autem postquam assidua veritatis contemplatione cor penetratum fuerit et ad ipsum summae veritatis fontem medullitus toto animae affectu intraverit, tunc in idipsum dulcedinis quasi totum ignitum, et in ignem amoris conversum, ab omni strepitu et perturbatione pacatissimum requiescit. {P. L.,* CLXXV, 118.)

LES SACREMENTS Les deux principaux ouvrages de Hugues portent sur les sacrements : *De sacramentis Christianae fidei* et *De sacramentis legis naluralis et scriptae.* C'est que le terme sacrement est pris dans un sens très général et peut désigner la théologie tout entière : *lota divinitas.* Les sacrements sont alors les choses saintes signifiées par l'Écriture. On peut les considérer selon la lettre ou l'esprit ; il y a toujours en eux quelque chose qui est vu, saisi du dehors et quelque chose qui est invisible, objet de foi, atteint du dedans. La doctrine des sacrements rejoint ainsi une distinction essentielle chez Hugues, celle d'une double contemplation, extérieure et intérieure, conduisant à une double vérité. La foi s'exprime dan- les divers ordres de sacrements, la Trinité, la création. la chute, la loi naturelle, la révélation, l'incarnation, la résurrection. *Haec est Iota dicinilas. haec est illa spiritualis fabrica quae quot continet sacramenta lot quasi ordinibus constructa* m oflam *aStUSurl.* On peut dire dans le même sens que la foi est le ncraKÉl de la cnatenplation future. Ce qui est vu en image est un sacnaeeat cl prépare ce qae bous saisirons dans une contemplation n an :

Mais le terme sacrement peut prs ea .a sens plis limité. Il designe alors les choses sensibles qui servent à la sanctification de l'âme. La théologie des sacrements doit beaucoup à Hugues.* Cependant la définition qu'il propose porte presque exclusivement sur la matière des sacrements et du point de vue de la théologie postérieure elle serait un peu limitée : *Sacramentum est sacrae rei signum.* Mais il cherche à préciser et à limiter cette définition initiale ; tout signe n'est pas sacrement, ainsi les lettres qui expriment des choses sacrées, les images qui les traduisent. Le sacrement comporte trois caractères, la similitude de la réalité qu'il signifie, l'institution par laquelle il est ordonné à la signifier, la sanctification par laquelle il la contient et possède la puissance efficace à la conférer[2]. Hugues étudie les divers sacrements, en distinguant les sacrements principaux et moindres. On ne trouve pas encore rigoureusement exprimée chez lui la théorie du nombre septénaire des sacrements qui apparaîtra pour la première fois dans les *Sententiae divinitatis.*

LA VIE SPIRITUELLE Hugues de Saint-Victor a été nommé, avant saint Bonaventure, le second Augustin. On retrouve en effet dans ses œuvres morales et mystiques l'expression classique du mouvement de l'âme religieuse selon l'inspiration augusti-

(1) *Erudilio didascalia,* VI, 4. (P. *L.,* CLXXVI, 803.)

(2) *De Sacramentis,* 1.1, x, 9. *Imago in speculo fides in cordc tuo. Ipsa enim fides imago est et sacramentum. Contemplatio autem futura, res el virtus sacramenti. Qui fidem non habent nihil vident, qui fidem habent jam aliquid videre incipiunt sed imaginem solam. Si enim fidelis nihil videret, ex fide illuminatio non esset nec dicerentur illuminati fideles. Si autem jam ipsam rem viderent et non amplius videndum aliquid expectorent, non per speculum in aenigmate, sed facie ad faciem viderent. Ergo qui per fidem vident, imaginem vident-, qui per contemplationem vident, rem .¡dent. Qui fidem habent, sacramentum habent-, qui contemplationem habent, rem habent.* P. *L.*. CLXXVI, 342.)

: Cf. J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII* siècle,* 2e éd. Bruxelles-Paris, 1948. p. 193 et suiv. : A. Michel, article *Sacramentum* dans *Dictionnaire de théologie catholique,* i. XIV, Paris, 1938, col. 529; P. Pourrai-, *op. cil.,* p. 165-166.

4 Il abouti: ainsi à la définition suivante : *De Sacramentis,* I. I,ix,2. *Sacramentum est corporale vel materiale Aemerdu m faris sensibiliter propositum ex similitudine repraesentans et ex institutione signi ficans et ex sonaificttàmsrcmdûsauaÚ^uàm invisibilem et spiritualem gratiam. (P.* L., CLXXVI, 317.

nienne. Nous devons apprendre à quitter le plan de ce qui est mobile, changeant ; l'âme se recueille d'abord en elle-même avant de trouver un principe de permanence dans l'éternité de DieuL L'amour est la même recherche de l'unité ; il permet aux âmes qui savent le réaliser en elles de parvenir à l'accord dans une seule dilection 2.

Il est bien remarquable que la doctrine joue un rôle essentiel dans cette recherche de l'unité intérieure. Par la sagesse, l'âme s'atteint elle-même ; en un sens elle atteint Dieu. Elle se reconnaît image de Dieu dans la possession du vrai qui l'unifie et la rend ainsi à elle-même. La lumière qui l'éclaire au dedans est aussi celle dans laquelle elle voit le spectacle des choses ; elle retrouve la même unité de la connaissance spirituelle *irdus et foris.* La sagesse divine devient, par participation et par grâce, la richesse de l'âme. En ce sens Dieu lui-même est retrouvé, possédé. Mais Hugues n'oublie pas qu'il ne peut l'être en toute vérité que dans l'amour qui est immanent déjà à cette sagesse, et qui la dépasse.

Par cet aspect de sa doctrine, Hugues de Saint-Victor demeure fidèle à l'inspiration intellectuelle de saint Augustin. Les doctrines médiévales ont bien souvent un même accent dans l'interprétation de la règle : *Inlelleclum raide ama.* Elles se proposent toujours, selon des méthodes il est vrai bien diverses, de s'élever à la joie de la vérité. Il faut alors que la spéculation, soutenue par la foi, demeure le mouvement même de l'âme religieuse. Saint Anselme exprime dans sa démarche intellectuelle l'ardeur de son amour et la tension de sa mémoire. Hugues de Saint-Victor veut s'élever à la sagesse pour retrouver Dieu qui la suscite en lui. Il exprime d'une façon très haute ce que peut être la spéculation dans l'expérience proprement monastique. L'âme s'élève à la sagesse par l'application même à l'étude constamment reprise de la science du salut.

HICHATiD DE $AlfiT-VWTOR

Pour bien comprendre les œuvres de Richard de Saint-Victor, surtout le *De Trinitate,* il faut considérer le but spirituel qu'il poursuit. Ses traités ont un caractère didactique, ce sont aussi des exhortations aux moines de Saint-Victor. La tradition de cet enseignement est déjà fixée ; on retrou-

(1) *De vanitate mundi et rerum transeuntium usu,* IJ. *Ascendere ergo ad Deum hoc est intraread semetipsum, et non solum ad se intrare sed ineffabili quodammodo in intimis etiam seipsum transire. Qui ergo seipsum, ut ita dicam, interius intrans, et intrinsecus penetrans transcendit ille veraciter ad Deum ascendit. [P. L.,* CLXXVI, 715.) Cette union de l'âme à Dieu est symbolisée par celle de Pâme et <lu corps. *Sicut enim excellentiam spiritus infirmitati corporalis naturae conjunxerat una creationis conditio, ita humilitatem creaturae spiritualis sociare debuerat excellentiae Creatoris una pietatis dignatio. [Ibid.,* IIT, coi. 721.)

(2) *Soliloquium. Omnes autem in uno se quasi unum diligant ut unius dilectione unum fiant. [P. L.,* CLXXVI, 959.) *Nec ideo plus dilexit le quoniam plus diligendum invenit in te, sed quia gratuito plus dilexit te, talem fecite ut iam nunc merito plus diligat te. [Ibid.,* 961.) Hugues a des accents émouvants pour montrer comment l'amour est prévenant, gratuit : il prépare le développement postérieur des doctrines du pur amour.

(3) Né en Écosse vers 1164, il est à Saint-Victor le disciple et le successeur de Hugues. Il y reste prieur de 1162 à sa mort en 1173. Son œuvre est éditée dans *P. L.,* CXCVI. — Principaux traités : *De praeparatione animi ad contemplationem ; Liber dictus Benjamin minor ; De gratia contemplationis seu Benjamin major ; Tractatus de gradibus caritatis ; De conditione interioris hominis ; De Trimiate ; Liber de Verbo incarnato.*

vera chez Richard les idées essentielles de Hugues sur le rôle de la raison et de la foi, la nature de la contemplation. La connaissance suscitée par l'amour apparaît comme un achèvement. La charité est elle-même toute tendue vers le *gaudium de verilate. Ex dilectione itaque manifestatio et ex manifestatione contemplatio et ex contemplatione cognitio l.*

L'âme s'élève à la contemplation en utilisant les ressources de la raison et de la foi. La raison est considérée comme la faculté de l'illumination 1. Sans doute, le progrès de notre connaissance suppose la distinction de la nature et de la grâce, mais, si la grâce est un don surajouté, un secours, elle ne change pas ce qui est essentiel à la raison, en la portant plus haut. Celle-ci comme toute nature est déjà srâce et don. *Verumtamen el haec et ilia constat e---~ ex* '- -a crrrfia *est ipsa ïtatura* La raison est donc déjà par elle-même orientée vers satresse à laquelle elle nous unit. La foi se caractérise avant tout par sa totitade, anis eDe n'est dans la vie de l'âme qu'un point de départ, Ɓe fronton atfaHement dans l'intelligence à laquelle nous fait partum fa eafatanfhfiaa•- L'effort de l'esprit est de chercher à caanpcmdte, de s'âever à fa veíot :* Il faut pour cela dépasser l'mtteîVt. attendre la laism. c'est-à-dire surtout la nécessité, *attestatio rationis.* Sans doute nous n'aboutirons pas à une évidence qui remplacerait la foi ; la nécessité qui nous est accessible est le plus souvent négative, elle consiste à montrer que les mystères n'ont pas de contradiction, d'impossibilité. Richard de Saint-Victor sait les limites de notre raison, mais toute la vie humaine lui apparaît comme un effort pour posséder Dieu dans une contemplation suscitée par l'amour. *Ubi amor, ibi oculus.* Les idées essentielles qui caractérisent toute la méthode de la connaissance et de la théologie, au sens le plus général, sont donc celles de la raison comme faculté de l'illumination, par suite une certaine continuité dans le mouvement doctrinal, malgré la distinction de la raison et de la foi, le progrès vers l'intelligence sous la motion de l'amour *

LA CONTEMPLATION

Benjamin minor est un éloge de la grace de la contemplation à laquelle rhomme ne peut s élever par ses seules forces, mais à laquelle il doit se préparer. C'est ce que montrent les symboles développés dans cette œuvre. Les deux femmes de Jacob sont Rachel et Lia ; l'une représente la raison, l'autre l'affection,

(1) *De Trinitate, Prologus.* \P. *L.,* CXCV1, 888.)

(2) « Capacité permanente d'entrer en contact avec la divine sagesse. » (A.-M. Éthier, *le* De Trinitate *de, Richard de Saint-Victor, p.* 43.)

'3) *De statu interioris hominis,* ï, 20. (P. *L.,* CXCVI, 1130.)

(4,) *De Trinitate, Prologus. Sed sicut in fide totius boni inchoatio, sic in cogmtiom totius Ioni consummatio atque perfeolio. Feramur itaque ad perfectionem et, quibus ad prof'-l zrodibus possumus, properemus de fide ad cognitionem, satagamus in quantum* posr. • f *ìr.tdligamus quod credimus. (P. L.,* CXCVI, 889.)

■5) *Ibid. Nitamur semper, inquantum fas est vel fieri potest,* · — ^■*kezdere ratione quod tenemus ex fide.* \P. *L.,* CXCVI, 889.) C'est une nouvelle d – la formule augustinienne *Fides quaerit, intellectus invenit.* (P. *L.,* XLII, 1058.)

•6 *De Trinitele,* I. 4. *Erit itaque intenti* • \ *in hoc opere ab ea quae credimus, in quantum Dominus dederit. non modo probabiles, verum necessarias rallones adducere et fidei nostrae documenta veritatis enodatione et explanatione condire.* 'P. L, CXCVf, 892.) — *DeTrinitate, N,* 1 : *Studeamus itaque nunc* tu *sictd* iit *aliis arde jam dictis ut quod tenemus ex fide dettur nobis ratione apprehendere et demonstratione artitedùûs attestatione firmare. {Ibid.,* 959.)

ces dons de l'âme qui procèdent du Père des lumières. Les fds de Jacob et de Lia sont les affections ordonnées ; à la naissance de Juda, qui est l'amour, Rachel désire elle aussi être mère. C'est que la connaissance est suscitée par l'amour, l'intelligence veut voir ce qui est déjà l'objet du désir [1]. Mais la contemplation doit être préparée par bien des vertus. Ainsi Benjamin naît après Joseph qui désigne la prudence et la connaissance de soi. C'est que pour s'élever à la contemplation de l'invisible, l'âme doit savoir recueillir puis dépasser tout ce qui est en elle [2]. Joseph désigne encore la raison, la méditation, alors que Benjamin est la contemplation proprement dite. Mais Joseph et Benjamin s'embrassent parce que la raison et la révélation finalement s'accordent. *In deosculalione Benjamin et Joseph divinae revelationi humana ratio applaudit*[3].

Moïse a exprimé d'une façon mystique ce qu'est la contemplation en parlant de l'arche qu'il avait faite sur l'ordre du Seigneur. Il y a en elle une vertu de sanctification ; elle est l'habitation de Dieu, l'état de perfection. la sagesse. Par la connaissance de la vérité, l'homme justifié ici-bas sera consommé en gloire. La sagesse s'acquiert par la grâce de la contemplation dont le propre est qu'elle ne suppose plus effort, progrès de la pensée ; elle est jouissance et pénétration dans la possession de son objet[4][5]. Le symbolisme de l'arche nous permet de distinguer divers degrés de la contemplation : les premiers portent sur les choses créées dans leur beauté extérieure ou plus profondément dans leurs raisons, figurées par l'or qui recouvre l'arche. Puis la contemplation s'élève aux choses invisibles par le moyen des choses visibles, ou d'une façon toute particulière par la connaissance de l'âme. Elle porte enfin sur ce qui dépasse la raison et que nous pouvons atteindre en nous y préparant par la pureté du cœur. L'âme doit surtout apprendre à sortir de soi, elle y sera préparée par l'admiration et par la joie. L'admiration ravit l'âme au spectacle de la beauté et s'achève en connaissance, comme la lumière de l'aurore grandit jusqu'à la pleine clarté. La contemplation suppose d'abord tous ces mouvements par lesquels l'âme est comme portée hors d'elle. Elle est sans doute connaissance d'union, mais elle est avant tout et dans son principe le *menlis excessus* [6].

Les traités ascétiques exposent d'une façon très vivante, et d'un ton persuasif, ce qu'est ce mouvement de l'âme qui s'achève dans la joie

(1) *Benjamin minor,* XIII. *Nato itaque Juda, id est bonorum invisibilium desiderio, exsurgente atque fervente incipit Rachel amore prolis aestuare quia incipit velle cognoscere. Ubi amor, ibi oculus. Libenter aspicimus quem multum diligimus. Nulli dubium quia qui potuit invisibilia diligere quin velit statim cognoscere et per intelligentiam videre et quanto plus crescit Judas, affectus videlicet diligendi, tanto amplius in Rachel fervet desiderium parendi, hoc est studium cognoscendi. [P. L.*. CXCVI, 10.)

(2) *Ibid.,* LXXIII. *Ascendat ergo homo ad cor altum, ascendat in montem istum, si vult illa capere, si vult illa cognoscere quae sunt supra sensum humanum. Ascendat per semetipsum supra semetipsum. Per cognitionem sui ad cognitionem Dei. (P. L.,* CXCVI, 59.)

(3) *Ibid.,* LXXXVI1. (P. *L.,* CXCVI, 64.)

(4) Il faut distinguer trois types de connaissance : *cogitatio, meditatio, contemplatio. Contemplatio est perspicax et liber animi contuitus in res perspiciendas usquequaque diffusus,* lit-on dans *Benmin major,* I, iv *[P. L.,* CXCVI, 67), ou encore : *Contemplatio autem est libera mentis perspicacia in sapientiae spectacula cum admiratione suspensa. (Ibid.)*

(5) *Benjamin major,* VIH. *Quid igitur est ille egressus per quem Domino occurritur nisi humanae mentis excessus per quem supra semetipsam rapta in divinae contemplationis arcana sustollitur. (P. L.,* CXCVI, 177.)

de la vision L Ces longues analyses de la vie intérieure montrent comment les degrés de la contemplation correspondent aux diverses étapes du progrès spirituel. L'âme sort d'clle-même, cherchant à se configurer à la beauté qui lui donne la joie. Elle se glorifie en Dieu, mais l'humilité est une perfection plus haute encore. Par elle l'âme devient impassible et comme immortelle. Comment pourrait-elle mourir si elle est unie à celui qui donne la vie ? Ainsi la perfection suprême est celle de la sagesse, personne ne peut plaire à Dieu si la contemplation ne l'établit dans la ressemblance avec lui. Mais cette perfection intérieure ne peut être autre que celle de la charité et de l'humilité monastiques.

LA THÉOLOCIE TP.IMTAIRL. <>n trouve l'application de la méthode de Richard de Saint-Victor dans le plus célèbre de ses ouvrages, **le** *De T~inüak.* Il ne veut pas se contenter des autorités ; son souci principal est d **aboutir, en ce qui** concerne la connaissance de Dieu, à ce qui est rationnel, néresaiie, à ce qu'il nomme *l'alleslalio ralionis* 2. Son œuvre a une s._-n::.. = ' n importante dans le développement de la théologie ; on y trouve une élaboration originale de la preuve de Dieu, un effort pour définir d'une façon rigoureuse la substance, l'existence, la personne, en se référant aux discussions contemporaines, surtout celles de Gilbert de la Porrée.

La preuve de l'existence de Dieu apparaît chez Richard de Saint-Victor comme une première forme de l'argument par la causalité. Elle part en effet de la considération de l'être qui n'est pas de toute éternité, ni par lui-même. Si nous n'affirmions pas son existence, il y aurait un temps où rien n'aurait été et ainsi rien n'aurait jamais pu être. D'autres preuves sont tirées de la considération des degrés d'être et de la puissance d'être. La première partie du *De Trinilale* apparaît souvent comme une critique des doctrines de Gilbert de la Porrée distinguant l'essence et les attributs en Dieu, plus profondément même Dieu et l'essence divine, ('.ette doctrine, on le sait, est commandée par une théorie de l'affirmation et des distinctions qui doivent se retrouver en Dieu sans détruire son unité 3. Dans le *De Trinilale,* au contraire, les attributs s'identifient à la substance divine et celle-ci ne se distingue pas de Dieu i.

Richard de Saint-Victor se propose de justifier en raison la trinité des Personnes, au sens que prend chez lui cet effort rationnel. L'argument qu'il présente part de l'idée du *proprium amoris.* C'est le propre d'une charité parfaite de pouvoir se communiquer. La démonstration utilise ensuite l'argument de saint Anselme : tout ce que nous pouvons concevoir

(1) *De statu interioris hominis. {P. L.,* CXCV1, 1115-1160.) *De eruditione hominis interioris, ibid..* 1229-1366.) *De quatuor gradibus violentae caritatis. (Ibid.,* 1207-1224.

(2) *De Trinitate,* 1,5. *Haec omnia frequenter audio vel lego, sed unde hae< on . : robentur me legisse non recolo, abundant in his omnibus auctoritates sed non aeque et arz* ***mi****. . ; in his omnibus experimenta desunt, argumenta rarescunt; puto itaque me non «!cut superius jam dixi, si in hujusmodi studio studiosas mentes potero vel ad modi* oJ; *..are etsi non detur satisfacere. P. L.,* CXCVf, 893.)

(3 Cf. *supra,* p. 81-82.

(4 *De Trinitate.* ***X***\ I. 1 *Quod summa substamtin sit idem quod divinitas ipsa et quod Deus non sit nisi substantialiter unus.* 'I*bid.,* XVIL) *Audi* ***mc*** *quam de facili possumus probare quod non sil Deus nisi unus. Ex eo quod nihil habet nisi « se constat quia divinitas ipsa non est aliquid aliud quam ipse, ne cons ineatur habere adiad* ftuun *a seipso quod habet ex divinitate. (P.* L.,CXCVI, 898.)

•le plus parfait se réalise en Dieu ; il faut donc affirmer de Dieu tout ce qu'implique la souveraine charité, c'est-à-dire la pluralité des Personnes[1]. On peut montrer d'une façon plus précise encore que la perfection de la charité exige la troisième personne. Le moyen terme de l'argumentation est alors le *praecipuum cantatis.* L'excellence de la charité consiste à vouloir qu'un autre soit aimé autant qu'on l'est soi-même ;elle se réalise dans la communication trinitaire !.

Le *De Trinitate* examine longuement la question classique de savoir comment la distinction des Personnes peut s'accorder avec l'unité de substance. Le terme de personne, employé par saint Augustin, convient mieux que celui d'hypostase qui est un terme trop souvent admis et dans lequel il disait lui-même qu'il voyait une sorte de poison. Mais Richard de Saint-Victor ne donne pas de la personne la définition classique de Boèce ; elle est pour lui : *natnrae divinae incommunicabilis exislenlia.* Le propre de la personne est de ne pouvoir être possédée que par un seul. Dès lors Richard de Saint-Victor est amené à prendre le même terme existence en deux sens différents, l'existence qui est communiquée à plusieurs et celle qui est incommunicable. Il faudra donc, pour donner son sens à la trinité des Personnes dans l'unité divine, présenter une nouvelle distinction entre l'existence et le mode d'exister. Cette organisation doctrinale est intéressante par son souci de synthèse, mais elle reste bien embarrassée. Ces conceptions trinitaires seront reprises en partie par Alexandre de Halès, mais ne deviendront pas classiques. La théologie postérieure utilisera la considération de la relation, tout à fait étrangère à ce traité.

GAUTIER ET GODEFROY DE SAINT-VICTOR
L'ŒUVRE CRITIQUE DE GAUTIER DE SAINTA ICTOR

La tradition de Hugues ne se maintient pas chez les derniers maîtres connus de dé l'école. Gautier de Saint-Victor s'élève contre la tentative théologique de son temps dans ce qu'elle a d'essentiel. Le *Contra quatuor labyrinlhios Franciae* est une oeuvre polémique très sévère, dirigée contre Abélard, Gilbert de la Porrée, Pierre Lombard, Pierre de Poitiers. L'utilisation de la dialectique dans l'enseignement sacré apparaît très dangereuse.[3] Cette œuvre est comme un témoin de l'opposition très vive à Aristote, qui repré-

(1) *De Trinitate,* III, 2. *Didicimus ex superioribus quod in illo summo bono unlverstditerque perfecto sit totius bonitatis plenitudo atque perfectio. Ubi autem lotius bonitatis plenitudo est, vera et summa ■'liaritas deesse non potest. Nihil enim charitate melius, nihil charitate perfectius. Nullus autem pro privato et proprio sui ipsius amore dicitur proprie charitatem habere. Oportet itaque ut ornor in. alterum tendat ut charitas esse queat. [P. L.,* CXCVT, 916.)

(2) *De Trinitate,* III, 11. *Praecipuum vero videtur in vera charitate alterum velle diligi : in mutuo siquidem amare multumque fervente nihil rarius, nihil praedarius quam ut ab eo quem summe diligis et a quo summe diligeris alium aeque diligi velis. Probatio itaque consummatae charitatis est votiva communio exhibitae sibi dilectionis. [P. L.t* CXCVÌ, 922.)

(3) La personnalité de Gautier, prieur de Saint-Victor, est peu connue. Il écrit vers 1180 !<• *Contra quatuor labyrinlhios Francine.* Cet ouvrage est encore inédit. Des extraits en ont été publié> par Du Boulay, *Historia universitatis parisiensis,* t. II, p. 628 et reproduits dans *P. L.,* CXCIX. 1129-1172.

(4) *Contra quatuor labyrinthios Franciae : Obstupescite omnes non dialecticam sed plane diabolicam artem. (P. L.*, CXCIX, 1140.) *Non utique sapientes Dei in hac differunt sed plane hujus mundi : quales sunt haeretici et grammatici qui pueriliter certant et adhuc sub judice lis est, quorum scientiam stultam fecit, rrt scriptum esi : stultum Dei sapientius hominibus (I Cor.,* I, 25), *et praemissae auctoritate probant. Audiamus tamen ridicula. (Ibid.,* 1145.)

sente tous les dangers de la dialectique 1. Les sectes de la philosophie comportent toutes le même danger. Gautier de Saint-Victor ajoute, d une façon inattendue, à ces penseurs dont il faut se garder Jean Damascène qu'il déclare d'ailleurs ne pas bien connaître, *nescio quis Joannes Damascenus.*

Gautier de Saint-Victor ne se contente pas de poser ces questions de méthode. Il examine l'application de la dialectique à de nombreux problèmes théologiques. Il suit en particulier l'enchaînement des idées d'Abélard et de Pierre Lombard qui aboutit à la proposition condamnée au concile de Latran en 1179 : « Le Christ en taut qu'homme n'est point, quelque chose » Le tableau des doctrines qu'il nous présente alors ne manque pas ¿'intérêt. Mais il faut reconnaître que bien souvent ses ıritiques sont mal établies confuses. L'œuvre de Gautier de Saint-Victor n'est pas isolée au xne siècle : il représente une forme de pensée assez craintive, une inquiétude qui à certains moments pourrait être légitime. Mais on ne trouve pas chez lui le meilleur idéal de son temps. Il ne saisit pas la vraie signification du mouvement doctrinal q «levait aboutir à la constitution de la théologie.

*LA PHILOSOPHIE SELON GODEFROY DE SAINT-VICTOR*2

On trouve aussi chez Godefrov de ®®mt-Victor une critique de la pense»; de son temps. Mais elle ne porte que sur l'abaissement dans lequel sont tombés les arts libéraux. Le *Fons philosophiae* montre tous les embarras des nominalistes et des réalistes, les incertitudes de Gilbert de la Porrée ou de Robert de Melun. Mais les sources antiques de la philosophie restent de la plus grande valeur ; ce sont les doctrines de Platon, Aristote, Martianus Capella, Macrobe. Godefroy de Saint-Victor exprime bien des traits caractéristiques de l'optimisme chrétien. A une époque où des tendances anti-humanistes se manifestent même chez certains chanoines de Saint-Victor, il revient à la pensée originale et forte de Hugues et demeure ainsi fidèle à la meilleure tradition de son école 4.

(1) Voici les titres de certains chapitres du livre IV : *De philosophis quantum sibimet contrarii sunt et veritati. De blanda et ideo mortifera Senecae doctrina. De Socrate omnium magistro. Quod doctrina chistiana defendi deberet conira philosophas. De Aristotele et dialecticis verisimilia pro veris propinantibus fatuis. {P. L.,* CXCIX, 1159.)

(2) HEFELB-LECLERCQ,Hi«/nire *des Conciles,* t. V, 2ep.,p. 1110-1111. *Contra quatuor labyrinthic»* Franciae : Dicunt enim praedicti quod ex anima et carne Christi nihil est compositum, nec id quod est homo, nec aliud, sed verbum duobus, scilicet anima et corpore, quasi indumento vestitum, et ideo verus homo factus dicitur quia veritatem carnis et animae accepit : qui, et, secundum habitum tantum, Deum hominem factum dicunt ; et sic secundum istos dicitur homo quia hominem accepit et esse homo quia habet hominem vel quia est habens hominem, et homo est factus Deus quia assumptus est a Deo. -/ homo esse Deus quia habens hominem est Deus. (P. L.,* CXCIX, 1130-1131.)

(3) Godefroy de Saint-Victor peut être identifié à Godefroy de Bretcuil. Il est chanci? *de* Sain! Victor dans le dernier quart du xne siècle et meurt en 1195. H écrit en vers le *Fons i-ilo sophia* 't le *Microcosmos.* Seuls quelques fragments du *Fons Philosophiae* sont publies. *P. L.,* CXCVI. 1417-1422.) Cf. A. Charma, *Godefroi de Breteuil, Fons Philosophiae.* Caen. . et M.-Th. n'Ai - vF.RNY, *Un poète latin inédit du XF siècle,* dans *Mélanges Feliz Grat.* t. l. - ris, 1947.

(4) Le *Microcosmus,* commentaire du récit de la Genèse sur a rtation de ¡'homme, est encore inédit. On en trouvera une analyse très suggestive dans Partir. ‹ :e M. F. Delbaye, *Nature et grâce hez Geoffroy de Saint-Victor,* dans *Revue du moyen âge latin.* 1947, p. 226 et suiv. — Ces réflexions -ur la nature et la errâce ont un grand intérêt ; elle? montrent comment la question se pose, d'unifaçon concrète, avant le? discussions scolastique?. Geoffroy de Saint-Victor insiste fortement sur la di'li—ti— de la nature et de la srrâce et la f—de. à la suite de Hugues, sur celie du *-donum* et du *datum,* il montre nui leur véritable réripmcité, leur harmonie, *consentientibus sibi invicem natura et gratia.* Art. cité. p. 242.)

§2. — Saint Bernard[1].

VALEUR DE LA CONNAISSANCE

On trouve chez saint Bernard, comme dans toutes les doctrines médiévales, un ensemble de vues ordonnées sur ce qu'est la connaissance, son développement et sa valeur. Sa préoccupation principale est toujours de déterminer ce qu'est la réforme intérieure et la science du salut. Mais cette rénovation n'a pas seulement un caractère pratique ou ascétique ; elle conduit elle-même à l'intelligence, ou mieux encore à la sagesse, et s'achève ainsi en une vision originale des choses. Ainsi la connaissance prend sa signification dans le progrès même de la vie spirituelle ; elle est un aspect essentiel de la tâche qui nous est proposée, la création en nous d'une vie nouvelle.

La question qui se pose, au point de départ de cette recherche, est de déterminer quelle est la valeur propre de la science. L'intention précise de saint Bernard n'est pas d'en présenter une critique. Les hommes de science rendent de grands services à l'Église, soit en réfutant ses adversaires, soit en instruisant les simples. Mais il faut reconnaître que la science comporte certains dangers pour la vie de l'âme. Il faut avoir la disposition vertueuse d'être sages avec mesure, c'est-à-dire considérer quelle est la science que nous devons préférer aux autres et à laquelle nous avons d'abord à nous appliquer. La brièveté du temps nous invite à opérer l'œuvre de notre salut avec crainte et tremblement, nous chercherons avant tout cette science qui est utile à la réforme de l'âme et qui nous apparaîtra bientôt comme le terme même de notre progrès spirituel[2]. La première tâche de la pensée, dans la critique qu'elle veut exercer, doit être de « bien diriger sa considération ». Dans le célèbre traité adressé à Eugène III, saint Bernard distingue la contemplation de la considération. L'une porte sur les vérités reconnues, l'autre s'applique à les découvrir[3]. Mais la considération est comme en exil ; c'est à nous à

(1) Bibliographie. — E. Butler, *Western mysticism. The teaching of SS. Augustine, Gregory and Bernard on contemplation and the contemplative life. Neglected chapters in the history of religion,* Londres. 1929 ; Feschner, *Die politische Theorie des Abbas Bernards von Clairvaux in seinen Briefen,* Bonn, 1933 ; A. Forest, *Actualité de saint Bernard,* dans *Giornale di Metafisica,* 1949, p. 591-597 ; É. Gilson, *Les idées et les lettres,* Paris, 1932 ; Id., La *théologie mystique de saint Bernard,* Paris, 1934 ; Id., « *Regio dissimilitudinis* », *de Platon à Saint Bernard,* dans *Mediaeval studies,* IX, p. 108-130 ; G. Goyau, *Saint Bernard,* Paris, 1907 ; P. Guilloux, *L'amour de Dieu selon saint Bernard,* dans *Revue des sciences religieuses,* 1926, p. 499-512 ; 1927, p. 52-68 ; 1928, p. 69-90 ; E. Kern, *Das Tugendsystem des heiligen Bernard von Clairvaux,* Fribourg, 1934 ; R. Linhardt, *Die Mystik des hl. Bernhard von Clairvaux,* Munich, 1928 ; B. Maréchaux, *L'œuvre doctrinale de saint Bernard,* dans *La Vie spirituelle,* 1927, I, p. 498-511 ; 634-650 ; 1927, II, p. 34-47 ; 196-207 ; P. Miterre, *La doctrine de saint Bernard, le théologien, l'ascète, le mystique,* Bruxelles, 1932 ; J. Ries, *Das geistliche Leben in seinen Entwicklungsslufen nach der Lehre des hl. Bernhard,* Friburg, 1906 ; P. Rousselot, *Pour l'étude du problème de l'amour au moyen âge,* dans *Beitràge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* VI, 6, Münster, 1908 ; J. Schuck, *Das religiose Erlebnis beim hl. Bernard von Clairvaux, ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Gotteserfahrung,* Würzburg, 1922; E. Vacandard, *Vie de saint Bernard, abbé de Clairvaux,* Paris, 1917, 2 vol. ; W. Williams, *The mysticism of S. Bernard of Clairvaux,* Londres, 1931. Pour la biographie de saint Bernard, ci. t. IX, p. 13 et suiv.

(2) *Sermones in cantica. Sermo XXXVI. Quod scientia litterarum sit bona ad instructionem sed scientia propriae infirmitatis sit utilior ad salutem. (P. L.,* CLXXX1II, 967.)

(3) *De consideratione,* II, 2. *Non enim idem per omnia quod contemplationem intelligi volo, quod haec ad rerum certitudinem, illa ad inquisitionem magis se habeat. Juxta quem sensum potest contemplatio quidem definiri : verus certusque intuitus animi de quacumque re sive apprehensio veri non dubia. Consideratio autem intensa ad investigandum cogitatio vel intentio animi vestigantis verum. (P. L.,* CLXXXII, 745.)

la ramener à sa vraie fin et, grâce à elle, entrer pour ainsi dire dans notre patrie.

LES ÉTAPES DE LA CONNAISSANCE

La considération nous permettra de former en nous la connaissance la plus haute en passant palles étapes que marquent l'opinion, la foi et l'intelligence. La connaissance humaine se tire d'abord de la considération des choses créées. En effet, le monde visible est comme un livre public attaché, selon l'usage, avec une chaîne et où chacun peut lire à son gré la vérité divine. Mais un jour nous n'aurons plus besoin de ce livre et nous pourrons contempler en elle-même la divine sagesse. Saint Bernard veut que nous sachions tirer parti de ce moyen de connaître, mais en reconnaissant sa valeur il nous fait entrevoir une plus haute possession.

Bienheureux donc ceux qui se rassasient de la fleur du froment, qui ne sont pas condamnés à tirer péniblement le miel de la pierre et l'huile des flancs du rocher, qui ne sont pas réduits à chercher b naeaMMe 4ee grandeurs invisibles de Dieu de l'étude des réalitée ▼ ¡■hier veeeet h déenwert et eu elles-mêmes L

Nous pouvons atteindre ur^ : ?nna:ssar. :e plus haute. Elle nous est présentée d'abord dans l'ombre de la foi. Nous possédons alors la vérité, mais elle nous est encore donnée dans le voile du sacrement, de sorte que nous n'en avons, pour ainsi dire, que l'enveloppe matérielle et comme l'écorce. Saint Bernard insiste sur la différence de la foi et de la vision : elle est comme celle de l'éternité au temps, de la contemplation directe et de la vision dans un miroir. La foi reste une occasion de mérite, alors que la vision sera une récompense.

Le terme de la connaissance est ici-bas l'intelligence. Elle se caractérise d'abord par la certitude de sa possession et l'on peut dire qu'elle possède non seulement la vérité, mais la connaissance même de la vérité [2]. Elle suppose la ressemblance avec son objet ; pour en exprimer la nature, saint Bernard reprend la comparaison platonicienne de la vision corporelle. L'œil a une certaine ressemblance avec la lumière céleste. Ainsi l'âme illuminée d'en haut et devenue semblable à Dieu peut voir dès cette vie le soleil de justice, mais elle ne peut le voir tel qu'il est parce que cette ressemblance est imparfaite. L'intelligence est due à la présence du Verbe à l'âme, elle est la contemplation dans l'ordre surnaturel. Cette connaissance due à une présence purement spirituelle se distingue de celle qui est accompagnée d'images. Celles-ci peuvent tempérer une trop vive clarté, permettre de la soutenir ; elles peuvent avoir une origine surnaturelle, mais elles ne sont pas en elles-mêmes l'intelligence à laquelle l'âme accède par le progrès de la charité et la pureté du cœur. L'intelligence se fait reconnaître par le calme qu'elle établit dans l'âme. *Tranquillus Deus tranquillat omnia el quietum aspicere quiescere est*[3]. Cette

(1) *Sermones de diversis, Sermo IX. (P. L.,* CLXXXIII, 565.)

(2) *De consideratione,* V, 3. *Verus nempe intellectus certam habet, non modo veritatem, sed notitiam veritati». (P. L.,* CLXXXII, 790.) *Habent illa duo certam veritatem, sed fides clausam et involutam, intdlizentia nudam et manifestam ; caeterum opinio certi nihil habens, verum per verisimilia quaerit potius quam apprehendit. (Ibid.)*

(3) *Sermones in cantica, Sermo XXIII. (P. L.,* CLXXXIII, 893.)

connaissance procède de la charité et saint Bernard en fait saisir la natur»- dans des témoignages précieux sur ce qui est sa propre expérience.

Je l'avoue, insensé que je suis, le Verbe est venu plus d'une fois en moi ; s'il y est entré fréquemment, je n'ai pas toujours eu le sentiment de son arrivée. Je l'ai senti en moi et je me rappelle sa présence. Quelquefois j'ai dû moi-même prévenir son entrée, mais je ne l'ai jamais sentie pas plus que sa sortie. D'où est-il venu en mon âme, où est-il retourné en la quittant, par où est-il pénétré, est-il sorti î Même aujourd'hui je l'ignore, selon ce mot : « Vous ne savez pas d'où il vient, ni où il va. » *(Ioan.,* III, 8.) Ce qui n'est pas surprenant puisqu'il est dit de lui : « Vos traces ne sont pas connues. » *(Ps.,* LXXVI, 20.) Il n'est entré ni par les yeux, il n'est pas d'une couleur, ni par les oreilles, il n'est pas un son, ni par les narines, il ne se mêle pas à l'air, mais à l'âme ; il n'apporte pas l'air, il le fait, il n'est pas entré par ma bouche, car il n'est ni nourriture ni breuvage ; je ne l'ai pas touché, il est impalpable. Par quelle voie est-il donc entré ? Peut-être n'est-il pas entré puisqu'il ne vient pas du dehors comme un objet extérieur. Il n'est pas venu non plus du dedans puisqu'il est le bien, et que le bien, je le sais, n'habite pas en moi. Je suis monté à la partie supérieure de moi-même et plus haut encore règne le Verbe. Explorateur curieux, je suis descendu au fond de moi-même et cependant je l'ai trouvé plus bas encore ; j'airegardé au dehors, je l'ai rencontré bien au delà de tout ce qui n'est pas extérieur, j'ai regardé au dedans, il est plus intime que moi-même. Et j'ai reconnu la vérité de ce que j'avais lu, que nous vivions en lui et que nous y avons le mouvement et l'être (Met., XVII, 28)... En entrant ainsi en moi de temps en temps, le Verbe époux ne m'a révélé son arrivée par aucun indice, ni parla voix, ni par l'extérieur, ñipar la marche. 11 ne s'est trahi par aucun mouvement, aucune sensation ne m'a dit sa présence au dedans de moi ; le seul mouvement de mon cœur, je l'ai dit, m'a fait connaître sa présence *.

Cependant l'âme peut dépasser l'intelligence elle-même et atteindre non une connaissance d'une autre nature,mais une autre forme de cette connaissance spirituelle. L'intelligence est fugitive, mais l'âme peut s'établir dans une perfection stable de nature affective autant qu'intellectuelle. C'est la sagesse que l'on peut définir le goût du bien[1]. Elle est le terme humain de la rénovation intérieure qui doit être notre véritable tâche. Elle affaiblit le sentiment charnel et rtu bérne à sa délicatesse première. La sagesse est le fait de La pureté du cœur, elle inspire le zèle du bien et comme elle procède de l'amour, elle s'achève aussi en lui [3].

A/1TUÆE ¿7 PROGRES

Dans les nombreuses analyses qu'il consacre à l'amour, saint Bernard se propose d'abord de le distinguer de toutes les autres affections. C'est l'expérience d'une entière spontanéité. Les sentiments qui nous guident nous laissent souvent dans l'esclavage ; la crainte, la cupidité nous tentent, nous retiennent par leurs attraits et leurs charmes. La charité seule peut convertir les âmes en les ramenant à leur vouloir

(1) *Sermones in cantica, Sermo LXXIV. [P. L.,* CLXXXIII, 1141.)

(2) *Ibid.., Sermo LXXXV. Et si quis sapientiam virtutis amorem definierit, non mihi avaro deviare videtur. U bi autem amor labor non est, sed sapor et forte sapientiam a sapore denominatur, quod virtuti accedens quoddam velati condimentum sapidam reddat, quae per se insulsa quodammodo et aspera sentiebatur. Nec duxerim reprehendendum si quis sapientiam saporem boni definiat. {P. L.,* CLXXXIII, 1191.)

(3) *Ibid., Sermo LVII. Hoc siquidem vera et casta- contemplatio habet ut mentem quam divino igne vehementer succenderit, tanto interdum repleat zelo et desiderio acquirendi Deo qui eum similiter diligant, ut otium contemplationis pro studio praedicationis libentissime intermittat, ei rur sum potita votis, aliquatenus in hae parte tanto ardentius redeat in idipsum, quanto se fructuosius intermisisse meminerit ; et item sumpto contemplationis gustu, valentius ad conquirenda lucra solita alacritate recurrat.* (P. *L.,* CLXXXIII, 1054.)

essentiel. *Charilas vero convertii animas quae facit et voluntarias* 1. Elle est plus profonde que les autres tendances qui n'expriment pas notre nature entière. Aussi la véritable charité ne saurait être mercenaire, c'est un sentiment non un contrat, on ne l'acquiert pas en vertu d'un pacte. Elle rejoint toujours notre propre spontanéité et la rend en quelque sorte à elle-même. *Sponte afficit et spontaneum facit*2. L'amour ne peut être que pur désintéressement. Il se contente de lui-même, non pas en ce sens qu'il serait dominateur ou créateur de son objet, mais plutôt parce qu'il trouve sa récompense dans son objet ; l'âme qui aime Dieu ne veut rien d'autre que Dieu lui-même, sinon ce serait ce prix de son de son affeci ion qu'oBe aimerait, et non pas Dieu. Ainsi l'amour est chaste dans le mouvement ' porte vers son objet; il se réjouit du bien de l'autre, cette volonté est la marque d'un cœur pur. non d'une \ olonté charnelle 3.

Pour comprendre la vraie nature de l'amour, il faut er suivre les progrès dans notre vie. Nous sommes charnels, nous naisson- de la concupiscence de la chair, ainsi notre amour commence par la chair, il s'élève ensuite sous la conduite de la grâce et se consume enfin dans l'esprit. « car ce n'est pas ce qui est spirituel, mais ce qui est animal qui commence : le spirituel vient ensuite ; il est certain que nous portons d'abord l'image de l'homme terrestre, en second lieu celle de l'homme céleste » 4.*Mais il ne faut pas entendre cette doctrine en ce sens qu'il y aurait un passage, et ainsi une sorte de continuité de la cupidité à la charité. Le progrès commence par l'amour de soi, mais ce n'est là qu'une situation de fait ; l'œuvre de la grâce est de rendre l'amour à sa droiture. L'amour-propre n'est pas un principe dans le progrès de la vie spirituelle, il est L'effet d'une volonté devenue courbe qu'il faut redresser pour développer en elfe la charité surnaturelle.

Saint Bernard se plaît à montrer ce que sera le terme de cet amour. La charité grandit dans l'âme et devient vraiment libre, dépasse les bornes d'un amour mesquin ; l'âme devient vaste, elle a en quelque sorte la beauté, la parure et la hauteur du ciel 5. Elle nous fait alors entrer dans les sentiments de Dieu, lorsque nous ne voulons plus pour notre plaisir. Ainsi dans les saints les affections humaines se fondent et se transforment en la volonté de Dieu6. L'accord le plus intime s'établit entre l'âme et Dieu dans l'unité même de l'esprit.

(1) *Epistola ad Guigpnem. (P. L.*. CLXXXII, ill.)
l2) Liber de diligendo Deo, VII. (P. *L.,* CLXXXII, 984.)
(3) *Ibid. Non enim sine proemio diligitur Deus, etsi absque proemii intuitu diligendus* ›!!. *Vacua namque vera charitas esse non potest, nec tamen mercenaria est, quippe non quaerit q , : sua sunt. (I Cor.,* XIII, 5») *Affectus est non contractus, nec acquiritur pacto, nec acquisii. Spont afficit et spontaneum facit. Verus amor seipso contentus est. Habet praemium. sed* ☙ *am.'.fir. ¡P. L.,* CLXXXVLI, 984.) — *Sermones in cantica, Sermo VII. Amat profecto t z-te ipaim quem amat quaerit, non aliud quidquam ipsius. Amat sancte quia non in com upi^.eni.- -jrnis sed in pu: i-tate spiritus. Amat ardenter quae ita proprio ebriatur amore ut mai--t .i- * ' ! ? ‹› nitet. (P. L..* CLXXXIU, 807.)
'4) *Epistola ad Guigonem. (P. L.,* CLXXXII, 113.)
5) *Sermones in cantica, Sermo XXVII. [P. L.,* GLXXXIÌL ?
(6) *Liber de diligendo Deo,* X. *O amor sanctus et castus, ‹] iid suavis affectio! O pura et defaecata irdeniio voluntatis ! eo certe defoecalior el p..-. ' pto in -.z de proprio nil fani admistum relinquitur, en suavior et dulcior quo totum divinum sentitur. Sic affici deificari est. (P. L.,* CLXXXII, 991.

Heureuse celle qui a mérité d'être devancée par la bénédiction d'une si grande douceur. Heureuse celle à qui fut donné d'éprouver un embrassement d'une telle suavité. Car c'est cela même qui est un amour dont la sincérité égale la pureté, amour naturel, intime et fort qui unira deux êtres non dans une seule chair, mais en un seul esprit, selon la parole de saint Paul : celui qui adhère au Seigneur ne fait qu'un seul esprit avec lui[1].

Saint Bernard cherche toujours ce que peut être la pureté de l'amour dans ce qu'il y a en lui d'ardeur et de spontanéité. L'amour chaste et pur est celui qui se porte vers son objet, qui le veut lui-même et non quelque chose de surajouté à ce qu'il est. Dieu est lui-même la cause pour laquelle nous devons l'aimer [2] ; ou encore : « Dieu, principe de tous les autres biens, l'est aussi de notre amour pour lui. » La pureté de l'amour n'est rien d'autre que l'expérience de l'unité spirituelle avec Dieu [3]. Cette doctrine n'implique aucunement l'idée que l'acte d'aimer serait supérieur à la possession. L'amour reste pour l'âme une certaine forme de désir, *anima sitiens Deum.* Mais ce désir est chaste parce qu'il tend vers Dieu au delà de tous ses dons. Il faut reconnaître enfin que cette expérience dans laquelle s'achève l'amour pur reste rare. Elle n'est aucunement « l'état habituel des justes sur la terre », tel que le décrira le quiétisme. Ainsi la doctrine de saint Bernard ne demande aucunement que l'on fasse abstraction des motifs de l'espérance dans l'expérience totale de l'amour qui les intègre.

LA CONQUÊTE DE LA LIBERTÉ

La doctrine de la liberté est une partie essentielle de la théologie mystique de saint Bernard. L'état contemplatif aboutit à une forme supérieure de liberté, en même temps qu'à la charité ; la sagesse est faite de leur accord.

L'âme est image de Dieu surtout par sa liberté. Mais on en peut distinguer plusieurs formes : liberté de péché, de misère et de nécessité, ou à un autre point de vue : liberté de nature, de grâce et de gloire, ou encore : liberté de nature, de conseil et de bon plaisir. La liberté de nature ne souffre ni affaiblissement ni diminution ; elle est vraiment l'image divine en l'âme, tandis que les deux autres formes de liberté sont une ressemblance accidentelle de la sagesse et de la puissance divine ajoutée à l'âme, elles peuvent non seulement s'altérer, mais encore se perdre entièrement. Nos bonnes actions ont pour première condition la liberté de nature. Elle est une expérience de consentement, « une certaine habitude de l'esprit *{habitus)* qui est libre de lui-même et qui ne peut être contraint ni violenté, parce que c'est une opération de la volonté, non un résultat de la nécessité » [4]. Cette liberté ne peut être perdue, elle fait partie de notre essence même ; elle subsiste tout entière dans le péché, mais se

(1) *Sermones in cantica, Sermo* LXXXIII. *(P. L.,* CLXXXIII, 1184.)

(2) *Liber de diligendo Deo,* VIL *Dixi supra ; causa diligendi Deum Deus est, Verum dixi, nam et efficiens et finalis. Ipse dat occasionem, ipse creat affectionem, desiderium ipse consumat. Ipse fecit vel potius factus est ut amaretur, ipse speratur, amandus felicius, ne in vacuum sit amatus. Efus amor nostrum et praeparat et remunerat. (P. L.,* CLXXX1I, 987.)

(3) *Sermones in cantica, Sermo VII. Nec sunt inventa aeque dulcia nomina quibus Verbi animaeque dulces ad invicem exprimerentur affectus, quemadmodum sponsus et sponsa, quippe quibus omnia communia sunt, nil proprium, nil a se divisum habentibus... Amat autem quae osculum petit. Non petit libertatem, non mercedem, non haereditatem, non denique vel doctrinam, sed osculum, more plane castissimae sponsae ac sacrum spirantis amorem, nec omnino valentis flammam dissimulare quam patitur. (P. L.,* CLXXXIII, 807.)

(4) *De gratia et libero arbitrio,* I. *(P. L.,* CLXXXII, 1002.)

retrouvera vraiment elle-même dans la justice et la gloire. C'est eliti qui coopère à la grâce et nous conduit au salut dont on peut dire en ce sens qu'il est un consentement. *Consentire enim salvari est*[1].

La liberté de nature ne nous donne pas par elle-même de vouloir le bien. Par la chute elle est devenue impuissante. Le péché nous a laissés à notre volonté propre ; mais celle-ci n'est pas la plénitude, la spontanéité véritable de notre vouloir. Elle s'oppose à la volonté commune ou la charité qui ne cherche pas à posséder, à retenir pour soi. La volonté propre est la décision de n'avoir qu'en vue de soi-même. Mais il est remarquable que dans cet état la volonté n'est plus entière ; c'est en fait un esclavage puisque l'homme amt par un mouvement de cupidité qui est le sien sans doute, auquel il cède librement, mais qui ne vient pas du fond de lui-même. La volonté propre est celle de l'âme lorsqu'elle est « chargée de péchés, prise aux filets des vices, séduite par les voluptés, dans la captivité de l'exil, emprisonnée dans le corps, attachée à cette argile, enfoncée dans cette fange, liée à ses membres, clouée à ses soucis, gonflée par ses préoccupations, resserrée par la crainte, affligée de douleurs, égarée dans les erreurs, en proie aux sollicitudes, troublée par les soupçons, telle enfin qu'une étrangère en pays ennemi[2] ».

La liberté de grâce nous donne effectivement de faire le bien. La volonté est alors rendue à elle-même, à la spontanéité de l'amour. Ainsi l'œuvre de notre salut est faite par le libre arbitre et par la grâce ; sans l'un il n'y aurait pas de sujet à sauver et sans l'autre de moyen de salut. Mais il ne faut pas songer à diviser ce qui est uni, attribuer séparément à la grâce et au libre arbitre une partie de l'œuvre de notre sanctification[3]. La grâce est la libération de la volonté ; par elle l'âme domine tout ce qui est charnel, cette prééminence est comme une image de la souveraineté de la sagesse divine[4].

Par la liberté du bon plaisir enfin, Dieu communique à l'âme une puissance vraiment dominatrice, une sagesse tranquille[5]. Nous ne pouvons ici-bas réaliser toute cette perfection qui est promise à la gloire. Nous y atteignons d'une façon passagère ; nous devons cependant, par le progrès de la contemplation, nous disposer à cette expérience pour nous la plus précieuse.

(1) *De gratia et libero arbitrio,* I. *Tolle liberum arbitrium, et non erit quod salvetur ; tolle gratiam, non erit unde salvetur. Opus hoc sine duobus effici non potest, uno a quo fit, allero cui, vel in quo fit.Deus auctor est salutis liberum arbitrium tantum capax, nec dare illam nisi Deus, nec capere valet nisi liberum arbitrium. Quod ergo a solo Deo et soli datur libero arbitrio, tam absque consensu esse non potest accipientis quam absque gratia dantis. Et ita gratiae operanti salutem cooperari dicitur liberum arbitrium, dum consentit, hoc est, dum salvatur. Consentire enim salvari est.* (P. L., CLXXXII, 1002.)

(2) *Sermones in cantica, Sermo LXXXHI. (P. L.,* CLXXXI1I, 1101.)

(3) *De gratia et libero arbitrio,* XIV. *Sic autem ista cum libero arbitrio operatur ut tantum illud in primo praeveniat, in caeteris comitetur ; ad hoc utique praeveniens ut jam sibi deinceps cooperetur. Ita tamen quod a sola gratia coeptum est, pariter ab utroque perficitur ut mislim, non singillatim, simul, non vicissim, per singulos profectus operentur. Non parlim gratia, partim liberum arbitrium, 'd totum singula opere individuo peragunt. Totum quidem hoc et totum illa, sed ut lotum in illo, sic totim er illa. (P. L.,* CLXXXTI, 1026-1027.)

4 *Ibid.,X. Sic ergo et liberum arbitrium suo conetur processe corpori, ut praeest sapientia orbi. attingens et ipsum a fine usque ad finem fortiter, imperans scilicet singulis sensibus et artubus tam po zt-r quatenus non sinat regnare peccatum in suo mortali corpore, nec membra sua det arma inùjuitzii.* «ad *exhibeat servire justitiae. (P. L.,* CLXXXII, 1019.)

(5) *Ibid.,* IX. *Istae duae libertates, consilii scilicet atque compiacili, per quas rationali creaturae vera ' ; dentia ministratur. (P. L.,* CLXXXII, 1017.)

Mais quant à ceux que l'extase de la contemplation rend capables de goù:- ici-bas une faible joie de la béatitude éternelle, je ne sais si on doit avouer qu'i±- jouissent de cette liberté du bon plaisir toutes les fois qu'ils se trouvent être élevés à ces ravissements. Certes on ne peut nier que ces personnes qui ont choisi avec Marie la meilleure part, la part qui ne leur sera jamais ôtée, ne possèdent même dès cette vie cette liberté de bon plaisir ; c'est rarement toutefois et comme en passant. Car ceux qui possèdent dès à présent ce qu'on ne leur saurait ôter expérimentent déjà ce qui est réservé pour l'autre vie, qui n'est autre que la béatitude même. Or la béatitude et la misère étant incompatibles au même moment, toutes les fois que ces personnes participent en esprit à cet état de félicité elles se trouvent soustraites aux atteintes de la misère. Il faut donc conclure que les seuls contemplatifs jouissent ici-bas de la liberté du bon plaisir, mais dans une faible mesure et très rarement ; que tous les justes possèdent aussi la liberté du conseil partiellement sans doute, mais non médiocrement et enfin que la liberté du franc arbitre demeure commune à toutes les créatures raisonnables, comme nous l'avons fait voir plus clairement plus haut, aussi grande quant à sa nature dans les bons que dans les méchants, et aussi entière sur la terre que dans le ciel

On voit l'esprit essentiel de la doctrine. Ce n'est pas une analyse abstraite du libre arbitre, mais une réflexion sur la conquête que nous avons à faire dans le progrès de la vie de l'esprit. L'idée première est sans doute celle de la dignité du libre arbitre. Il nous fait image de Dieu, mais nous avons à retrouver ce qui est perdu de cette ressemblance. La liberté n'est alors que la domination en nous de la sagesse ; elle s'identifie aussi à la spontanéité de l'amour, suivant l'idéal augustinien : *Lex ilaqtte liberlalis lex carilalis* 2.

LA REFORME INTÉRIEURE

La doctrine de saint Bernard est l analyse du progrès spirituel tel qu il l exposait à ses frères, tel qu'il était vécu à Clairvaux avec le soutien de la règle et celui de l'enseignement. Nous devons arriver à créer en nous un cœur nouveau. Le message de l'Évangile doit être entendu ; dès ici-bas nous pourrons vivre d'une vie toute spirituelle qui sera le témoignage de notre amour. Nous trouvons d'abord notre âme captive du péché, aveuglée par l'ignorance et livrée aux choses extérieures. Mais nous saurons dépasser cette dispersion. Nous sommes comme en exil dans la région des corps, nous avons à passer à celle des intelligences en retrouvant la vérité qui s'offre seulement aux esprits.

Le point de départ du progrès spirituel est l'humilité, la vertu par laquelle l'homme, ayant de lui-même une véritable connaissance, se méprise. C'est l'enseignement de saint Benoît retrouvé selon ses principes et la vérité doctrinale que saint Bernard traduit d'une façon pratique. L'âme qui « remplit contre elle-même l'office de la vérité » est déjà unie à Dieu ; sa volonté ne s'oppose plus à la raison, la charité va s'établir en elle. Le progrès spirituel prend des formes diverses et tend vers la même unité. Il nous conduit de la foi à l'intelligence et à la sagesse ; nous voulons aussi monter de la liberté de nature à celle du conseil et du bon plaisir, nous redressons encore le mouvement de l'amour pour aller de la volonté propre à la volonté commune. Sortant de son exil,l'âme reconnaît sa propre excellence, elle retrouve la noblesse à laquelle elle était appelée.

(1) *De gratia et libero arbitrio,* V. (P. *L.,* CLXXXII, 1010.)
(2) *Epist., CLXVII. (P. L.,* XXXIII, 740.)

C'est alors qu'elle s'élève à la connaissance de Dieu devenu véritablement sensible au cœur. *Tantum ex molu cordis intellexi praesentiam ejus l.* Mais l'âme ne réalise pas ce progrès pour elle-même et dans son propre intérêt. Elle ne se veut elle-même que pour Dieu ; après avoir uni dans l'humilité sa volonté à celle de Dieu, elle peut s'aimer elle-même du vouloir dont Dieu s'aime. Le terme du progrès spirituel est cette égalité du vouloir par laquelle l'âme devient un seul esprit avec Dieu, *non substantiis confusos sed voluntate consentaneos.*

La doctrine de saint Bernard ajoute au capital de la pensée médiévale des pages où la pénétration intellectuelle s'unit à l'intensité de l'émotion, à la force pressante de l'exhortation. Elle exprime ce qu'il y a de plus typique dans la pensée et l expérience chrétienne : la signification propre d'un ordre de la charité.

§3. — Le développement de la spiritualité monastique'.

LA TRADITION CLUNISIENNE IPIERRE LE VÉNÉRABLE

L'institution de Gluny, celle du monachisme nouveau au début du xiie siècle procèdent de conceptions religieuses à certains points de vue différentes. Des polémiques dont le ton est parfois

(1) *Sermones in cantica, Sermo LXXIV. (P. L.,* CLXXXIIÎ, 1141.)
(2) *Ibid., Sermo LXX1. (P. L.,* CLXXXIII, 1126.)
(3) Bibliographie. — A. Adam, *Guillaume de Saint-Thierry. Sa vie et ses œuvres,* Bourg, 1923 ; *E.* Benz, *Joachim Studien. I. Die Kategorien der religiôsen Geschichtlichsdeulung Joachims, dan/' Zeitschrift für Kirchengeschichte,* 1931, p. 24-111 ; *Joachim Studien II. Die Exzerptsdlze der Pariseï Professoren aus dem « Evangelium aeternum »,* dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* 1932, p. 415 455 ; Bett, *Joachim of Flora, a great mediaeval chairman,* Londres, 1931 ; Fr. Bliemetzrieder. *Isaac de Stella, sa spéculation théologique,* dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale,* 1932, p. 134-159 ; E. Buonaiuti, *Giacchiato da Fiore. Tractatus super quatuor Evangelia, a cura di* E. Buonaiuti, dans *Fonte per la storia d'Italia, Scritti secolo XII,* Rome, 1930 ; M.-M. Davy, *Un traiti de l'amour au XIIe siècle, Pierre de Blois,* Paris, 1932 ; Id., *Les trois étapes de la vie spiriluellt d'après Guillaume de Saint-Thierry,* dans *Revue des sciences religieuses,* 1933, p. 509-588; Id.. *Guillaume de Saint-Thierry. Meditativa# orationes,* Paris, 1934 ; Id., *La vie solitaire cartusienn d'après le De quadripertito exercitio cellae d'Adam le Chartreux,* dans *Revue d'ascétique et de mystique.* 1933, p. 124-145 ; Id., *Un traité de la vie solitaire. Epistola ad fratres de monte Dei de Guillaume dr Saint-Thierry,* Paris, 1940; Id., *La connaissance de Dieu d'après Guillaume de Saint-Thierry,* Paris, 1947 ; Id., *L'amour de Dieu d'après Guillaume de Saûd Thierry,* Paris, 1947 -thèses médites) : J.-M. Dechanet, *Guillaume de Saint-Thierry, l'homme et Fœuvre.* Bmr— Pan-. 1?42 : Id., *Guillaume de Saint-Thierry etPlolin,* dans *Revue du moyen âge latinj^iù,* p. Àl-286 : Io., Anor ÎAÎeilectus. *La doctrine de l'amour intellectuel chez Guillaume de Saint-Thierry,* dia- *R?- . moyen* à*g, latin,* 1945, p. 349-374 ; P. Fournier, *Joachim de Flore et ses doctrines,* Paris. Í??? ; M. Dnaavm *Pierre le Vénérable ou la vie et l'influence monastique au XIF siècle,* Par.- 1905 : Ê. Gilson, *Présentation de Guigue I le Chartreux,* dans la *Vie spirituelle,* 1934, p. 162-178 : H. Gr .nomax,Studien *über Joachim von Flora,* dans *Beitrage zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance.* Leipzig, 1927 ; J. Leclercq, *La spiritualité de Pierre de Celle,* Paris, 1947 ; Id. *Pierre le Vénérable.* Paris, 1946 ; Id., *Les études universitaires dans l'ordre de Cluny,* dans *Mélanges bénédictins.* Abbaye Saint-Wandrille, 1947, p. 351-371 ; Id., *L'humanisme bénédictin du VIII au XIF tiède.* dans *Analecta Monastica I (Studia Anselmiana,* 20), Rome, 1948, p. 1-20: H. Liebeschvtz. *Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen,* Leipzig, 1930; L. Maletez. *La doctrine de l'âme et de la connaissance mystique chez Guillaume de Saint-Thierry,* dans *Recherches de sciences religieuses,* 1932, p. 178-205 et 257-279 ; P. Mandonnet, *Pierre le Vénér .'ci-. S:n activité contre l'Islam,* dans *Revue thomiste,* 1893 ; G. Ottaviano, *Joachims Abbatis liber contra Lombardam. Scuola di Gacchimo di Fiore, a cura di C. Ottaviano,* dans *Reale Acader ia JItalia. Studi e documenti,* Rome, 1935 ; F. Petit, *Ad viros religiosos. Quatorze sermoni d'Adam Scot,* Tongerloo, 1934 ; Id., *La spiritualité des Prémontrés aux XIF-X11F siècles,* Paris 1947 ; F.-M. Powicke, *Aelred of Rielvaux and his biographer Walter Daniel,* Manchester, 1922 . E. Renan, *Joachim de Flore et l'Évangile éternel,* dans *Nouvelles études d'histoire des religions,* 1884; E. Vansteenberghe, *Deux théoriciens de l'amour au XIF siècle,* dans *Revue des sciences religieuses,* 1932 ; A. Wilmart, *La série et la date des ouvrages de Guillaume de Saint-Thierry,* dan- *Revue Mabillon,* 1924, p. 157-67 ; Id., *Les écrits spirituels des deux Guigue,* dans *Revue dascétique et mystique,* 1924, p. 59-79 ; Id., *La chronique des premiers chartreux,* dans *Revue Mabillon,* 1926, p. 77-142 ; Id., *Magister Adam Cartusiensis,* dans *Mélanges Mandonnet,* t. Il, p. 145-161, Paris, 1930; Id., *Meditationes Guigonis*

assez âpre s'élèvent entre clunisiens et cisterciens soucieux de défendu l'originalité de leur idéal. Le prestige de Cluny n'est plus celui que l'ordre connaissait à l'âge précédent. D'autre part, dans un monde qui se transforme, il cesse de jouer un rôle social prépondérant. Cependant ses monastères restent toujours favorables au développement de la vie de l'esprit et de l'art. Les doctrines spirituelles de ses maîtres expriment, d'une façon discrète mais persuasive, l'idéal qu'ils proposent dans la paix monastique.

Les principes de la vie monastique selon la tradition de Cluny sont exposés dans l'épître de Pierre le Vénérable à saint Bernard.* La discussion portait habituellement sur des points précis : l'exemption du pouvoir épiscopal, le rôle des études, les préoccupations esthétiques, l'organisation du travail dans les monastères. Mais des problèmes de portée plus générale se trouvent par là même posés. Pierre le Vénérable a bien aperçu la portée véritable du débat. C'est en définitive celui de la signification véritable de la tradition : doit-on s'en tenir à un littéralisme strict ou chercher à maintenir l'esprit bénédictin en tenant compte de certaines exigences des temps nouveaux ?

Pierre le Vénérable se propose de justifier les nouveautés qui ont été introduites au cours des temps. Il montre d'une façon pénétrante comment la pensée chrétienne est intéressée à ces débats. Son argumentation se présente d'une façon toujours élevée, généreuse et persuasive. C'est la charité, selon lui, qui a inspiré les coutumes de Cluny, elle autorise toutes les applications de la règle bénédictine qui ont été faites par de nombreuses coutumes. Si l'on critique ces changements, il faudrait critiquer aussi ceux que les papes et les conciles ont introduits dans la discipline de l'Église. Mais on reconnaîtra que les préceptes essentiels de saint Benoît ne sont pas modifiés ; les usages, les observances qui s'en distinguent parfois sont imposés par la nécessité des temps.

Les principaux traités de Pierre le Vénérable ont un caractère apologétique. Ils sont dirigés contre les juifs, les musulmans, contre la secte des disciples de Pierre de Bruys. Dans cette œuvre il utilise surtout des arguments scripturaires. Son interprétation du sens de l'Écriture a souvent beaucoup d'originalité et de force. Il montre la nécessité d'une préparation intérieure à la grâce de la révélation par la parole de Dieu. Dans sa vie et dans sa doctrine il exprime les vertus bénédictines les plus hautes ; il demeure toujours fidèle à une tradition qu'il sait rendre vivante.

PIERRE DE CELLE[2]

L'œuvre spirituelle de Pierre de Celle est inspirée par une méditation sans cesse reprise de la Bible. Il n'en présente pas une utilisation qui resterait extérieure, mais il en

Prioris Cartusiae. Le recueil des Pensées du Bienheureux Guigue, clans *Études de philosophie médiévale,* XXII, Paris, 1936; Id., *L'instigateur du speculum caritatis d'Aelred, abbé de Rielvaux,* dans *Revue d'ascétique et de mystique,* 1932, p. 369-95.

(1) Sur Pierre le Vénérable (1092-1147) et son œuvre comme abbé de Cluny, cf. t. IX, p. 119 et suiv. — Principaux traités : *Tractatus adversus judaeorum inveteratam duritiam ; Tractatus adversus nefandam sectam Sarracenorum ; Tractatus adversus Petrobrusianos haereticos ; Epistola ad Petrum de Joanne contra eos qui dicunt Christum nusquam se in Evangelio aperte Deum dixisse. Apologetica, hoc est satisfactionalis Praefatio domini Petri Cluniacensis Abbatis de quibusdam suo tempore mutatis consuetudinibus. (P. L.,* CLXXXIX, 62-1054).

(2) Pierre de Celle, né en 1115, est abbé de Moutiers-la-Celle en 1150. Il doit exercer au début

pénètre le vrai sens religieux. Aussi est-il élevé par ces leçons à la pensée d'une éternité toute spirituelle. Il montre aussi, en accord avec ces vues, ce qu'est pour l'âme la grâce de la vie monastique. Elle est comme une préparation à la vie éternelle et permet d'une certaine façon d'imiter ici-bas la condition angélique. La vie du cloître procède de la Croix, mais en entrant dans l'esprit de sacrifice qu'elle impose, elle permet d'accomplir le précepte de charité et de vivre dans l'union à Dieu, *Deo semper adhaerere el ad sempiternam pairiam lotis desideriis inhiare*[1]. Il faut donc savoir distinguer plusieurs formes de discipline, celles des philosophes, des juifs, des chrétiens et des moines. Les juifs ne cherchent que les biens charnels, les philosophes ne vivent pas de l'esprit de Dieu, mais ils en restent à une complaisance en leur esprit propre, les chrétiens sont établis dans la foi, l'espérance et la charité, l'expérience monastique est la forme achevée de la vie chrétienne, elle nous fait entrer vraiment dans l'esprit d'une filiale adoption. C'est une discipline toute volontaire, ainsi la vie spirituelle a dans le cloître un caractère de spontanéité qui la rapproche de la perfection angélique. Pierre de Celle sait montrer ce qu'est l'expérience quotidienne du moine, il insiste sur le rôle que doit jouer l'étude, tout accordée à la vie d'oraison et de silence. *Huic silenlio concatena esl leclio, ...leclio aulem esi pascua uberrima* [2]. Il exprime dans son élévation et dans sa discrétion l'idéal de spiritualité que Cluny proposait aux âmes. Cette tradition se retrouve aussi, d'une certaine façon, chez sainte Hildegarde[3].

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY[4] LES ÉTAPES DE LA VIE SPIRITUELLE

La doctrine religieuse de Guillaume de Saint-Thierry s'appuie sur une analyse de la nature humaine. Le *De natura corporis el animae* est un texte précieux pour connaître les opinions sur la « physique du corps » et sur l'union de l'âme et du corps avant l'utilisation des doctrines d'Aristote. Il présente une distinction qui sera souvent reprise dans les traités spirituels, celle des trois vies du corps, de l'âme et de l'esprit.

de sa charge beaucoup de fermeté contre certains moines révoltés et reste longtemps attaché à cette œuvre de réforme et d'enseignement. Il est évêque de Chartres à la mort de Jean de Salisbury en 1180 et meurt en 1183. Ses œuvres sont éditées dans *P. L.,* CCH, 397-1146 ; principaux traités : *Liber de Panibus, Liber de conscientia. Tractatus de disciplina claustrali.*

(1) *Tractatus de disciplina claustrali,* vu. (P. *L.,* CCII, 1111.)

(2) *Ibid.,* XIX. (P. *L.,* CCII, 1125.)

(3) L'œuvre de sainte Hildegarde est surtout intéressante comme témoin de certaines opinions de son temps, sans présenter une portée spirituelle particulière. Née en 1098, sainte Hildegarde fonde en 1147 le monastère de Ruperstbcrg près de Bingen. Elle y devient célèbre parses prophéties, les conseils dont elle entoure de grands personnages ecclésiastiques. Elle meurt en 1179. Sa doctrine est exposée avec le récit de scs visions dans le *Scivias (Sci vias Domini],* le *Liber vitae meritorum* et le *Liber divinorum operum.* Ses traités montrent assez souvent l'état des opinions théologiques contemporaines ; ils font connaître en particulier ce qu'étaient la doctrine et la pratique de l'Eucharistie. Son œuvre sur des questions de physique présente un intérêt analogue : *Physica, subtilitatum diversarum naturarum creaturarum libri novem* (de plantis, de arboribus, de lapidibus, de piscibus, de avibus, de animalibus). Œuvres dans *P. L.,* CXCVII, 145-1352.

(4) Guillaume de Saint-Thierry est né à Liège vers 1080. Il étudie d'abord à Reims ou, suivant une conjecture moins vraisemblable, à Laon où il aurait rencontré Abélard. Il devient moine à l'abbaye cistercienne de Saint-Thierry en 1113,puis abbé en 1119. Il renonce à sa prélature et passe en 1135 à l'abbaye cistercienne de Signy où il meurt en 1148. Principales œuvres : *Epistola ad fratres de monte Dei ; Speculum fidei, Aenigma fidei, De contemplando Deo, De natura et dignitate amoris, Meditativae orationes, De natura corporis et animae. (P. L.,* CLXXX et CLXXX1V.)

Le progrès de la vie religieuse consiste à passer par trois étapes, l'état animal, l'état raisonnable, l'état spirituel. Ce qui marque l'ascension de l'âme, c'est avant tout, semble-t-il, la conquête d'une plus parfaite liberté.

L'homme qui est spirituel, et qui use de son corps de façon spirituelle, mérite de voir la soumission de sa chair devenir comme naturelle et spontanée, alors que l'homme animal ne l'obtient que par la force et l'homme raisonnable par l'assouplissement de l'habitude. Alors que les premiers n'ont que l'obéissance de nécessité, il a lui l'obéissance de charité. Les premiers possèdent les vertus, en lui elles sont déjà devenues des mœurs L

L'état animal est marqué par la domination du sensible. L'homme est au service des sens corporels, attaché aux délectations et comme tiré hors de lui-même. Mais on peut aussi désigner par ce terme, état animal, le début de la conversion. On dit que l'homme est dans l'état animal parce que la soumission de l'esprit n'est pas encore parfaitement spontanée ou volontaire. Elle est obtenue par une sorte de force, qui est celle de l'autorité ou encore de l'enseignement. Ceux qui entrent dans la vie religieuse sont comme des aveugles que l'on mènerait par la main et qui suivent mais se bornent à imiter.

La vie raisonnable est la vie vertueuse. Elle suppose l'initiative de la volonté et la lumière de la raison. « La vertu est l'assentiment volontaire donné au bien. La vertu est un certain équilibre de la vie, qui se conforme en tout à la raison. La vertu est l'usage d'une volonté libre qui suit le jugement de la raison 13 » Dans cet état l'homme connaît le bien, par une sorte de discernement du savoir naturel, il le désire, mais il n'en a pas encore véritablement l'affection. La vie raisonnable se forme par l'ascèse de la vie monastique qui est une véritable école de la charité.

La vie spirituelle est une spontanéité toute nouvelle. Les parfaits « sont agis » par l'Esprit. *Sunl perjecli qui spiritu aguntur qui a Spiritu Sancto plenius illuminantur* * Cette expérience est une entière docilité et par elle une intériorité parfaite.

Ce n'est pas d'après eux-mêmes, selon la subtilité de leurs recherches, qu'ils forment votre amour ou se conforment à lui, mais votre amour qui trouvant, en eux une matière simple les forme et les conforme à lui-même selon l'affection et selon les effets... Leur nature retournant à son origine, sans avoir de maîtres ils sont dociles à Dieu 4.

Les vertus ne semblent plus empruntées du dehors, elles sont comme innées, à l'image de Dieu qui est lui-même tout ce qu'il est. L'âme trouve alors son repos après son labeur et sa consolation. Elle n'a plus rien à chercher ici-bas lorsque sa volonté, en même temps qu'elle se conquiert et s'affirme, devient, en un sens, celle de Dieu même. Guillaume de Saint-Thierry exprime pjut-être l'essentiel de la vie mystique en disant que par elle l'homme en vient à ne faire qu'un avec Dieu : *cum fit homo unus cum Deo* 5. Mais il faut l'entendre d'une unité de grâce, non de nature,

(1) *Lettre aux frères du Mont-Dieu,* trad. M.-M. Davy, LXXXII, p. 264.
(2) *Ibid.,* CXIV, p. 274.
(3) *Epistola ad patres de Monte Dei,* édit. M.-M. Davy, XXV, p. 83.
(4) *Meditativae orationes,* trad. M.-M. Davy, *Médit.,* VII, p. 279.
(5) *Epistola ad fratres de Monte Dei,* édit. M.-M. Davy, CVIII, p. 146.

de participation, de similitude acquise par le progrès de la vie spirituelle et la perfection de la charité.

Quant à l'unité d'esprit avec Dieu, pour l'homme dont le cœur s'élève, c'est le terme de l'ascension de la volonté ; alors non seulement il veut ce que Dieu veut, mais il l'aime ; son affection est si parfaite qu'on ne peut plus vouloir que ce que Dieu veut ; vouloir ce que Dieu veut, c'est déjà être semblable à Dieu ; n'être plus capable de vouloir autre chose que ce que Dieu veut, c'est déjà être ce qu'est Dieu, pour qui vouloir et être c'est la même chose. Aussi est-il dit avec raison que nous verrons pleinement Dieu tel qu'il est, lorsque nous serons semblables à lui, c'est-à-dire que nous serons ce qu'il est. A ceux qui ont reçu la puissance de devenir les fils do Dieu a été accordée la puissance non pas d'être Dieu, mais d'être ce qu'est Dieu, d'être saints, d'atteindre un jour la pleine béatitude, ainsi que Dieu. La sainteté en cette vie, la béatitude dans l'autre ne leur viennent que de Dieu, qui est leur sainteté et leur béatitude [1].

LES DEGRÉS DE L'AMOUR

Guillaume de Saint-Thierry se propose souvent dans ses traités mystiques de présenter comme une histoire de l'amour. La terminologie qu'il utilise n'est pas toujours la même, pourtant il reste une correspondance entre les diverses étapes. Dans le *De natura et dignitate amoris* la distinction est ainsi présentée : *voluntas, amor, caritas, sapientia.* Dans *l'Epislola aurea* elle devient : *amor, dilectio, caritas, unilas spiritus.* On voit que dans les deux cas on reconnaît un terme suprême qui est dit dépasser, en un sens, la charité elle-même, c'est la sagesse ou d'une autre façon l'unité de l'esprit.

L'amour est une forme de la volonté ; il est cet appétit naturel de l'âme lorsqu'il se porte en haut, vers le bien qui nous transcende. *Nihil aliud est amor quam vehemens in bono voluntas* [2]. Quand la volonté se tourne vers Dieu, elle devient sainte simplicité ; elle est toujours identique à elle-même et ne cherche plus à se répandre au dehors. Elle sera ensuite formée par la raison et illuminée pour qu'elle soit charité. Elle possède alors toute la joie de l'amour parce que le propre de la charité est de jouir de son bien. La sagesse n'est pas en nature autre chose que la charité, elle est cette possession spirituelle devenue stable, la saveur de la contemplation lorsque « la suavité spirituelle et divine se fait sentir à la pointe de l'esprit » [3]. Ainsi la charité s'achève dans la sagesse. *Amor crescit in caritatem, caritas in sapientiam* [4]. Le terme dernier auquel tend la vie religieuse est encore appelé unité spirituelle. Elle n'est pas seulement une ressemblance avec Dieu, mais l'unité d'un même vouloir ; elle met en nous l'amour que Dieu a pour lui-même. Guillaume de Saint-Thierry ajoute : « Or, cette unité s'appelle unité d'esprit, non seulement parce qu'elle est l'œuvre de l'Esprit saint ou qu'il y affectionne l'esprit de l'homme, mais parce qu'elle est l'Esprit Saint lui-même, Dieu charité [5]. » Il paraît ainsi prendre parti en faveur de la célèbre thèse que l'on retrouvera chez Pierre Lombard sur l'identité entre le Saint Esprit et la charité. Mais il faut reconnaître que sa pensée n'est pas élaborée d'une façon

(1) *Lettre aux frères du Mont-Dieu,* trad. M.-M. Davy, CV, p. 284.
(2) *De natura et dignitate amoris. (P. L.,* CLXXXIV, 383.)
(3) *Lettre aux frères du Mont-Dieu,* trad. M.-M. Davy, CII, p. 281.
(4) *De natura et dignitate amoris,* II. (P. *L.,* CLXXXIV, 382.)
(5) *Lettre aux frères du Mont-Dieu,* trad. M.-M. Davy, CVIII, p. 286.

rigoureuse ; il en présente parfois d'autres aspects en insistant sur la différence entre le don et le donateur.

CONNAISSANCE ET AMOUR

Guillaume de Saint-Thierry met en lumiere une relation très étroite de la connaissance et de l'amour. Il l'exprime par des formules très précises, mais dont l'interprétation est délicate. La plus typique : *Amor ipse intellectus est*[1], vient de saint Grégoire et se trouve fréquemment chez les Pères latins, comme aussi chez Origène et saint Grégoire de Nysse. Guillaume de Saint-Thierry dit aussi : *Ipsa chapitas est oculus quo videlur Deus*[2].

Le point de départ de ces analyses est la reconnaissance d'une analogie entre le sens externe et le sens mystique. L'amour est considéré comme une sorte de sensibilité supérieure qui s'exerce dans des conditions analogues à celles de la sensibilité organique. Le sens suppose une transformation dans l'objet qu'il nous fait atteindre ; de la même façon l'amour nous fait connaître Dieu, parce qu'il établit en nous une ressemblance à la nature divine. Ainsi la connaissance a pour condition la vérité de l'image que la charité nous permet de retrouver dans notre âme. Elle est donc due à une sorte de réflexion de l'amour sur lui-même lorsqu'il saisit la perfection à laquelle il nous donne accès. Guillaume de Saint-Thierry ne veut pas dire cependant que l'amour s'identifie rationnellement à la connaissance intellectuelle. De nombreuses analyses de ces deux puissances de l'âme empêchent d'affirmer une telle réduction. Il ne serait pas suffisant d'autre part de dire que l'amour se substitue à la connaissance et qu'il en tient lieu, bien que sa nature en reste vraiment distincte. Ces analyses montrent bien qu'il y a dans les formes les plus hautes de l'amour une intellection d'un genre à part, due surtout à la prise de conscience de la richesse qu'il possède déjà. Il faut rapprocher cette analyse de celle qui nous montre que la charité par elle-même « saisit, tient, jouit »[3] ou bien encore qu elle est « la volonté illuminée pour avoir la joie de l'amour »[4]. On peut donc dire que l'amour, sans être formellement une connaissance, n'en est pas un simple substitut, il participe vraiment à ce qui fait la perfection de celle-ci, la possession assurée de son objet.

AELRED DE RIELVAUX[5] *L'AMITIÉ SPIRITUELLE*

Le traité le plus célèbre d'Aelred, le *De amicitia spirituali,* a un charme rare dans la littérature spirituelle. L'auteur, après un récit des erreurs de sa jeunesse, montre comment il a été élevé à la vertu par la lecture de Cicéron. Il veut, en le transposant, vivre cet idéal dans la vie monastique, et comme les Pères ne nous ont pas laissé un traité sur l'amitié, il se propose d'en montrer tout le bienfait. Dès les

(1) *In Cantica canticorum (P. L.,* CLXXX, 491.)
(2) *De natura et dignitate amoris. (P. L.,* CLXXXIV, 390.)
(3) *Lettre aux frères du Mont-Dieu,* trad. M.-M. Davy, XCVII, p. 276.
(4) *Ibid.,* XXIX, p. 214.
(5) Aelred (1109-1166), abbé de Rielvaux (York), en 1150, suit l'inspiration de saint Bernard dans sa charge abbatiale et sa doctrine spirituelle. Ses œuvres sont éditées dans *P. L.,* CXCV. 209-796, CLXXXIV, 817-828, XXXII, 1451-1474 ; principaux traités : *Sermones de tempore et de sanctis ; Speculum caritatis ; De spirituali amicitia ; De oneribus ; Genealogia regum anglorum.*

premières lignes il donne la formule parfaite de ce que sera toujours cette expérience : *Ecce ego el lu, el spero quod lerlius inter nos Christus sil.*

L'amitié tend à l'union. Cet accord est déjà comme le vœu de la nature elle-même, il est réalisé dans la paix et l'ordre des choses avant de devenir, sur un autre plan, le bien des esprits 2. Mais il faut distinguer plusieurs formes de l'amitié, charnelle, mondaine et spirituelle. L'amitié charnelle n'est que l'accord des vices ; l'amitié mondaine est la recherche de l'avantage. L'amitié vertueuse a ceci de propre qu'elle ne cherche d'autre intérêt qu'elle-même. Scs avantages la suivent, mais ils ne sont pas son principe. Elle tend à la joie toute pure de l'accord. *Non tam utilitas parta per amicum .¡nam amor ipse delectat* L'amitié spirituelle est à elle-même sa propre **récompense. Elle procède à la** fois **de** la raison el de l'aifectioa. Sa suavité est celle de l'**• rdre qu'elle établit dans l'âme** : **C'est le propre** d'une telle amitié vertueuse d'être **stable et 3 trod dire avec saint Jérôme** qu'une amitié qui peut finir n'a jamais **été véritable. Cette analyse** n'reste pas tout abstraite. Au cours de son exposé . -.r.'a.. Aeired nou» fait souvent pénétrer dans l'intimité de la vie mona- * montre la délicatesse des sentiments qu'elle inspire 5.

LA CHARITÉ L'analyse présentée dans le *Speculum caritatis* par L l'opposition pauÏmienne et augustinienne entre *cupidità* et *caritas.* La cupidité est une affection charnelle, elle nous pousse à chercher notre jouissance dans les choses inférieures et ne procède que île notre propre nature. La charité vient de Dieu, elle élève l'âme et lui fait trouver son bien dans ce qui la dépasse. On trouvera un accent souvent original dans l'exposé de cette doctrine classique. L'âme en qui règne la charité, considérant ce qui est dans le monde comme au-dessous d'elle, ne sera pas agitée de crainte ni d'envie, mais restera dans la tranquillité et dans l'ordre. Le joug de la charité ne presse pas, mais libère de tout ce qui est servile. La charité est l'achèvement de toutes les bonnes œuvres ; elle figure dans l'âme le repos du septième jour 6.

(1) *De spirituali amicitia,* 1. (P. *L.,* CXCV, 662.)

(2) *Ibid. Amicitia igitur ipsa virtus est tpia talis dilectionis ac dulcedinis foedere ipsi animi copulantur et efficiuntur unum de pluribus. {P. L.,* CXCV, 663.) *Voluit autem nam et ita ratio ejus aeterna praescripsit, ut omnes creaturas suas pax componeret, el uniret societas et ita omnia ab ipso, qui summe el pure unus est, quoddam unitatis vestigium sortirentur. (Ibid.,* 667.) *Amicitia itaque spiritualis inter bonos vitae morum studiorumque similitudine parturitur, quae est in rebus humanis atque divinis cum benevolentia et caritate consensio. (Ibid.,* 666.)

(3) *Ibid.,* II. *(P. L.,* CXCV, 578.)

(4) *Ibid.,* II. *Quocirca in amicitia conjunguntur honestas et suavitas, veritas et jucunditas, dulcedo et voluntas, affectus el actus. (P. L.,* CXCV, 672.) *Et sic suavissimos accedens affectus, ita profecto sentietur dulcis ut esse manquant desinat ordinatus. (Ibid.,* 677.)

(5/ On connaît un traité tout semblable, celui de Pierre de Blois : *De amicitia Christiana et de caritate Dei el proximi (P. L.,* CCVII, 871-958), mais il n'a pas d'originalité véritable et suit k plus souvent l'exposé d'Aclrcd. Pierre de Blois est élève de Jean de Salisbury vers 1140-1150, il étudie ensuite la jurisprudence à Bologne. Il passe en Angleterre où il devient rhancelier de l'archevêché de Cantorbéry. puis archidiacre de Bath. Il fait plusieurs voy.._ - à Róme, devient chancelier du royaume de Sicile, puis rentre en Angleterre où il meurt % •- Autres traités de Pierre de Blois : *Sermones; Compendium in Job; Contra perfidi ; J> De XII utilitatibus tribulationis ; De institutione episcopi. (P. L.,* CCVII.

(6 *Speculum caritatis,* I, 32. *Restat septimus dies, id est sabbxtum, in quo omnia ista opera cons'. mantur, in quo requies vera suscipitur, in quo labori neutro terminus ac finis indicitur. Ipsa est • b itas virtutum omnium consummatio, sanctarum anim --.r s . -.As refectio, honesta morum compo- Ipsa radix ex qua omnia bona opera perficiuntur. I feptimus dies divina nos gratia reficit ; ipsa septimus mensis in quo, post tentâtionum diluvium, arca cordis suaviter requiescit. (P. L.,* CXCX ,

GILBERT D'HOILANDE [1]

Les sermons qu'il nous a laissés continuent le commentaire de saint Bernard sur le *Cantique des cantiques.* Ils contiennent un tableau précieux de la vie dans les monastères cisterciens. Gilbert loue la vie de ses frères, l'observance régulière, la vie tout ordonnée à la contemplation. Les développements doctrinaux sont semblables à ceux de saint Bernard. La réforme intérieure conduit à la fois à la liberté et à l'amour, à la contemplation et à la charité. Le progrès de la connaissance va de la foi à l'intelligence, et c'est à la charité qu'il appartient de révéler, de dévoiler, en son sens spirituel, ce qui est contenu dans la foi[2]. La doctrine mystique utilise parfois le thème de la nuit déjà tout illuminée. Tout est ici-bas en énigme, en miroir ; la nuit nous tient écartés de la science, mais nous pouvons parler en un sens de ses délices[3]. On retrouve à la lecture des pages de Gilbert, sinon toute la force de la pensée de saint Bernard, du moins les accents par lesquels un disciple sait traduire sa fidélité spirituelle.

ISAAC DE STELLA [4]
LA PREUVE DE DIEU

Un groupe des sermons qu'il nous a laissés sur l'Evangile de la Sexagésime constitue un véritable traité de théologie. Le mouvement de cette pensée présente un grand intérêt en lui-même et aussi comme témoin d'une tradition que l'on peut nommer « la théologie de l'essence ». La doctrine d'Isaac de Stella est de celles que l'on trouve chez saint Anselme, Richard de Saint-Victor, plus tard Alexandre de Halés et qui sont toutes inspirées de saint Augustin. La preuve de Dieu ne consiste pas à passer de la considération des existences, dont on saisirait la contingence, à l'affirmation de l'être divin. La tâche qui nous est proposée est plutôt d'analyser la nature des essences et de reconnaître l'être véritable au degré de stabilité des essences. Ainsi il apparaîtra que la propriété d'être appartient de plein droit à l'essence divine, parce que ce qui est pleinement être ne peut pas ne pas être.

Tel est le mouvement de la pensée d'Isaac de Stella. Il part d'une définition semblable à celle de saint Anselme. Dieu est l'être le meilleur qui puisse être[5]. Or l'analyse des substances nous montre ce qu'il y a en elles d'imparfait ; la substance seconde n'existe pas en soi. comme

(1) Gilbert d'Hoilandc a été peut-être profès à Clairvaux. Il est abbé de Swinbeld en 1163 et meurt au monastère de l'Arivour, diocèse de Troyes, en 1172. Le Sermon XLI de son commentaire «lu cantique contient un éloge funèbre émouvant d'Aelred de Rielvaux : *In Cantica canticorum,* etc. dans *P. L.,* CLXXXIV, 9-298.

(2) *Sermones in cantica,* IV. *Fides, ut sic dicam, veritatem rectam tenet et possidet ; intelligentia revelatam et nudam contuetur ; ratio conatur revelare. Ratio inter fidem intelligentiamque discurrens, ad illam se erigit, sed ista se regit. [P. L.,* CLXXXIV, 27.)

(3) *Ibid.,* I. *Ignorantiae tuae nor, imo noctes ignorantiarum tuarum serenam tibi visionem adimit secretorum caelestium. Tu suavia sequere. Quaere ut persentias illa, si scire non ¡jotes. Nox non praescribitur deliciis nam et ipsis aliquoties illustratur. Nox, inquit, illuminatio mea in deliciis meis. (P. L.,* CLXXXIV, 14.)

(4) Isaac de Stella naît en Angleterre et entre dans la vie religieuse dans un monastère cistercien. Il est chargé d'une fondation de cet ordre dans l'île de Ré. Ses sermons font souvent connaître la situation de ce monastère. *In hanc senotam et inclusam Oceana insulam, nudi ac naufragi, nudam nudi Christi crucem amplexi. [Sermo XVIII in Sexagesima, P. L.,* CXCIV, 1750.) *In hac insula et premo ab universo ferme terrarum orbe exsulamus. [Sermo XIX, ibid.,* 1756.) Il devient abbé de l'Etoile au diocèse de Poitiers en 1167. Œuvres: *Sermones ; Epistola ad quemdam familiarem suum de anima.* (Dans *P. L.,* CXCIV, 1683-1896.)

(5) *Sermo XIX in Sexagesima. Donec ad dignissimum et quo melius esse nihil possit saltem ratione perveniamus, affectione autem teneamus, diligentia custodiamus. [P. L.,* CXCIV, 1754.)

la substance première n'est pas par soi. Ainsi la pensée cherchant à définir l'être dans la pureté de son essence est amenée à concevoir, si l'on peut dire, une supersubstance existant en soi et par soi [1]. Elle est conduite à l'affirmation de Dieu qui se sépare de tout l'être des créatures, en se distinguant pourtant du néant, *qui nec aliquid omnium et nec omnino nihil est*[2]. La démarche intellectuelle consiste donc à partir de l'essence elle-même, à montrer que l'essence divine a l'immutabilité qui lui confère les caractères, sur lesquels insiste toujours l'augustinisme, du *vere esse.*

Il est remarquable qu'Isaac de Stella ajoute à cette preuve celle qui procède de la considération de la vérité éternelle et qui, du même esprit que la précédante. lui est toujours liée dans l'histoire des idées. L'affir-

■ de Dieu se reprend en quelque sorte de sa propre négation, puisque celle-ci établirait une vérité éternelle qui ne peut trouver son fondement, qu'en Dieu [3].

LA CONNAISSANCE

Isaac de Stella expose sa doctrine sur la nature de l ame et la connaissance dans l *Epistola ad quemdam familiarem suum de anima,* écrite sans doute à la demande d'Alcher de Glairvaux. L'âme est définie comme *similitudo omnium.* La diversité des puissances dans l'unité de l'essence est une image de la Trinité. La connaissance dépend d'abord de facultés inférieures, les sens corporels et l'imagination. La raison, percevant ce que ne peuvent donner les sens, est comme une première grâce. Mais il faut considérer au delà de la raison un sommet de l'âme, l'intellect qui connaît les formes incorporelles et surtout l'intelligence qui nous permet d'atteindre Dieu. Les théophanies apparaissent dans l'intelligence. La connaissance intellectuelle est ainsi dans ce qu'elle a de plus élevé une illumination. On peut songer en lisant ce traité aux doctrines d'Érigène. Il annonce aussi les spéculations beaucoup plus développées qui seront présentées dans les traités scolastiques ; il est un témoin de l'influence de Boèce, de saint Augustin et sans doute de certaines doctrines des Pères grecs [4].

LA nature de L'AME

Le *Liber de spiritu et anima,* qu'il faut attribuer selon toute probabilité à Alcher de Glairvaux, apparaît d'abord comme une compilation de Boèce, de saint Augustin, de Cassiodore, d'Alcuin, comme aussi d'auteurs récents, Hugues de Saint-Victor, saint Bernard. Ce texte sera souvent utilisé par la suite, surtout par Alexandre de Halès, Albert le Grand.

1, *StrtoXIX in Sexagesima. Sed ecce, dilectissimi [fateor nescio qua impatientia praeexsultal ' >: earum imperfectione quae solae ac totae substantiae sunt, interlucere incipit quasi quac- «i di : efesi, supersubstantia quae per se, in se et ex se, omnino ratione ac re, natura, actu, intdlertu et ■■ct?. subsistit. (P. L.,* CXCIV, 1755.)

(2) *Ibid. P L .* CXCIV, 1756.)

(3) *Sermo XXI ir. Sexagesima. Nam si hoc est verum, aliquid est verum, et si nunquam Deus fuit, hoc serrper - fuit. Quod si hoc semper fuit verum, ab aeterno aliquid fuit verum, unde et ab aeterno ver f— hoc verum fuit. Quare ante omnia saltem hoc unum fuit, cum nihil adhuc esse verum fuit. «; - r.positum fuit, utique et mutabile, et, si mutabile, temporale. Quare ab aeterno tempus fuit. . : - - insipientius dici potest? (P. L.,* CXCIV, 1759.)

(4) *Epistola ad quemdam ▪ -r ¡'iirem suum de anima. Intelligentia ergo ea vis animae est quae immediate supponitur Deo : rr znlasticum animae supponitur corpori, vel sicut sensualitas carnis supponitur infimo animae P. L.,* CXCIV, 1888.)

(5) *Œuvres* dans *P. L.*. CXCIV. 18^6 et XL, 779-832 ct 847-864.

Il ne manque pas d'originalité L On peut y voir le témoin d'un spiritualisme antérieur à l'influence d'Aristote. La définition de l'âme est restée classique : *Animus est substantia quaedam rationis particeps, regend-- corpori accomodala* 2. On trouve aussi l'expression de la théorie d'origine augustinienne de l'unité de l'essence et des puissances. L'âme reste simple dans son essence, la distinction des puissances est prise de la nature des fonctions qu'elles remplissent3.

Le *Liber de spiritu et anima* n'est pas seulement une étude de l'essence de l'âme ; il exprime plutôt ce qu'est le progrès de la vie spirituelle suivant la tradition augustinienne. Le mouvement vers Dieu passe par la connaissance de l'âme qui en est l'image i. Le thème essentiel est celui de l'excellence de l'âme ; on peut distinguer trois plans de la vie humaine, ceux des sens, de la raison et de l'inspiration par la révélation et les saintes Écritures 5. Sans doute l'homme est éclairé, *intus et foris,* par les sens et l'intelligence, mais la malice du péché envahit l'âme trop soucieuse de ce qui lui est extérieur et c'est en revenant d'abord à elle-même qu'elle apprend à se dépasser, à trouver le vrai bien. Alcher de Clairvaux utilise jusque dans son expression la doctrine de Hugues de Saint-Victor, mais on ne trouve pas chez lui le même développement doctrinal sur la double contemplation. La vraie méthode de la connaissance ne peut être que l'approfondissement de la vie intérieure, la transposition de l'ascèse cistercienne *.

LA SPIRITUALITÉ DES CHARTREUX

La vie des Chartreux est une synthèse très originale de la vie érémitique et cénobitique '. Les chartreux ne cherchent pas à développer le savoir, à prendre parti dans les discussions de leur temps, mais ils ont su souvent exprimer les leçons de la vie intérieure.

Parmi les auteurs spirituels de la Chartreuse, il faut citer surtout les deux prieurs Guigne. Les *Méditations* de Guigue Ier, adressées à saint

(1) Saint Thomas, qui a connu le premier l'origine de ce texte, en présente une sorte de condamnation : *Liber iste De spiritu et anima non est Augustini, sed dicitur cujusdam Cisterciensi# fuisse ; nec est multum curandum de his quae in eo continentur (de Anima, art. XII, ad* 1). Mais cette critique n'entame pas sa valeur de témoin d'une tradition.

(2) *Liber de spiritu et anima* I. *(P. L.,* XL, 781.)

(3) *Ibid.,* XXXIV. *Ita autem haec omnia adjuncta sunt animae, ut una res sit ; pro efficientiis tamen causarum diversa nomina anima sortita est. In essentia namque est simplex, in officiis multiplex. (P. L.,* XL, 803.)

(4) *Ibid. Licet enim mens humana non sit ejus naturae cujus est Deus, imago tamen illius naturae qua natura nulla melior est, ibi quaerenda et invenienda est in nobis quo etiam natura nostra nihil habet melius. Sed prius mens ipsa in se ipsa consideranda est et in ea reperienda est imago Dei. (P. L.,* XL, 804.)

(5) *Ibid.,* XII. *(P. L.,* XL, 788.)

(6) *Ibid.,* XIV. *...dans ei sensum et intellectum ut per sensum lutum sibi sociatum vivificaret et per intellectum regeret, et ut per intellectum intus ingrederetur et contemplaretur Dei sapientiam et per sensum foris egrederetur et contemplaretur opera sapientiae, intellectu intus illustravit,, sensu foris decoravit ut in utroque refectionem inveniret, intus ad felicitatem, foris ad jucunditatem. Sed quia bona exteriora diu stare non possunt, jussus est homo ab exterioribus ad interiora redirect ab interioribus ad superiora ascendere. (P. L.,* XL, 790.) — *Ibid.,* XIV. *Haec est vita cordis nostri cum Deum suum contemplatur et ipsa sua contemplatione suaviter reficitur. Et dulce est illi semper ad considerandum, quod ad amandum et laudandum semper est suave. Nihil enim ad beatam vitam praestantius videtur quam velul clausis carnalibus sensibus extra carnem mundumque affectum quempiam intra semetipsum converti, alienumque effectum a mortalium cupiditatibus sibi soli et Deo loqui. (P. L.,* XL, 791.)

(Il Sur saint Bruno, cf. t. Vili, p. 447-448. Ses œuvres essentielles : *Expositio in epistolas-Pauli, Sermo de contemptu divitiarum,* sont dans *P. L.,* CLII et CLIU, 9-571.

Bernard, ne se proposent pas de manifester l'intimité de l'expérience mystique[1]. Mais elles traduisent la perfection de la sagesse à laquelle conduit la vie cartusienne. Ces pensées, présentées d'une façon simple et concrète, sont souvent d'une saisissante beauté. Guigue réfléchit sur les fautes et les misères humaines. Mais il se propose surtout de montrer en quoi consistent la vraie perfection et la beauté de l'âme. Il faut savoir traiter toutes choses suivant la vérité qui est la règle de l'amour. L'âme reconnaît ainsi ce qui est au-dessous d'elle, ce qui lui est égal ou la dépasse. C'est en établissant en soi-même la suprématie de la vérité que l'on peut trouAer la paix. « Plus une créature est noble et puissante, plus elle se soumet volontiers à la vérité, bien plus, si elle est puissante et libre, c'est parce qu'elle s'y soumet •. »

Guigue II montre dans la *Scola clauslralium* ce qu'est le progrès de l'âme de la lecture à la méditation, à l'oraison et la contemplation [2]. Adam Scot, après avoir quitté l'ordre de Prémontré pour la Chartreuse, expose la même doctrine. La vie spirituelle n'est que le progrès vers le repos de la contemplation. Il reprend la doctrine de saint Augustin. On ne trouve pas chez lui une analyse spéculative, mais une éloquenc- directe, persuasive et sobre, avec le souci d'adopter la doctrine traditionnelle et de la rendre accessible en la maintenant dans sa force [3].

des ^rémontrés L'ordre des Prémontrés, fondé en 1121 par saint Norbert, est un ordre de chanoines réguliers. Son but est de prêcher l'Évangile suivant *Vaposlolica inslilulio,* la vie des apôtres. C'est une forme de vie mixte dont de nombreux traits annoncent les caractères des ordres mendiants. Saint Norbert fixe les grandes lignes d'une doctrine spirituelle qui sera développée par ses successeurs, Hugues de Fosses, Gautier de Saint-Maurice, Luc du Mont Cornillon, Anselme d'Haelberg.

Philippe de Harvengt montre surtout dans ses livres ce que doit être l'idéal apostolique des Prémontrés. Son œuvre principale est le traité de la formation des clercs. Il critique les abus de toutes sortes de la vie cléricale du temps et montre ce que doit être son idéal de science et de justice, de continence, d'obéissance et de silence. Le commentaire mystique sur le *Cantique des cantiques* développe surtout une théologie mariale [5].

Adam Scot appartient pendant la première partie de sa vie à l'ordre des Prémontrés. Son œuvre exprime la fidélité à l'inspiration augustinienne et le souci pastoral. Il montre que la vie contemplative doit être

(1) Guigue Ier, né en 1083, moine à la Chartreuse en 1107, prieur en 1110, meurt en 1127. Œuvres dans *P. L.,* CLIII, 581-784 ; 219-222.

(2) Guigue I, le Chartreux, *Meditationes,* dans *la Vie spirituelle,* 1934, p. 167.

(3) Guigue II, prieur de Chartreuse en 1173, meurt en 1193. Le traité *De quadripartito exercitio reliae* qu'on lui a longtemps attribué est d'Adam Scot ou Adam le Chartreux : *Scola claustralium,* X. *Oratio se totis viribus erigens ad Dominum impetrat thesaurum desiderabilem contemplationis sua- Haec autem adveniens praedictorum trium laborem remunerat, dum coelestis rore dulce- animam sitientem inebriat. (P. L.,* CLXXXIV, 481.)

quadripartito exercitio cellae. (P. L., CLIII, 787-884.)

-"de Harvengt, prieur de l'abbaye de Bonne Espérance en 1182. *Commentaria in States in cantica,' De institutione clericorum. (P. L.,* CCIII.)

fondée sur l'assiduité à l'étude de la Parole de Dieu. C'est la ir. .. trine spirituelle qu'il développe ensuite à la Chartreuse1.

*JOACHIM DE FLORE*2

Son œuvre est inspirée par un souci apologe:.. et un désir de réforme, mais aussi une grane fidélité à l'Église romaine. Sa théologie trinitaire se présente comm une critique de Pierre Lombard. Il est conduit cependant à une sorte de trithéisme. Sans doute, dit-il, il faut reconnaître que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont une seule essence, substance et nature, pourtant cette unité n'est que *collective el similitudinarie.* Ces doctrines sont condamnées au quatrième concile du Latran. Joachim de Flore développe surtout une philosophie de l'histoire qui tend à présenter la révélation comme provisoire. On peut distinguer trois âges, ceux de la servitude, de l'obéissance filiale et de la liberté. Il faut donc attendre et préparer l'avènement prochain de l'Évangile éternel. Ce troisième âge est celui où l'Église connaîtra la plénitude spirituelle et la vraie liberté. Les sacrements de la loi nouvelle sont eux-mêmes figure d'une réalité plus parfaite, cependant l'Église visible ne doit pas être détruite, mais s'absorbera dans l'Église invisible. Aussi Joachim de Flore ne veut pas contester la valeur de la tradition et témoigne toujours de sa fidélité. Ses idées apocalyptiques ont été très répandues et souvent reçues avec faveur. Elles joueront un très grand rôle dans le développement de certaines formes de spiritualité, en particulier chez les franciscains au XIIIe siècle.

§4. — Alain de Lille3.

'PfjEpi.rf

La conception que se fait Alain de Lille de la théologie est exposée au début de son œuvre principale : *liegulae de sacra lheologia.* Il existe au point de départ de chaque science des règles, lieux communs de la rhétorique, *regulae tnaxitnae* de la dialectique, sentences générales de l'éthique, théorèmes de la géométrie, axiomes de la musique. La science supra-céleste, ou théologie, a ses règles qui l'emportent sur celles des autres sciences. Elles ont une grande subtilité,

(1) Adam Scot, né à la frontière de l'Écosse et de l'Angleterre vers 1150, abbé Prémontré de Dryburg en 1181, devient Chartreux à Witham en 1190 et meurt en 1213. *Allegoriae in sacrant scripturam,* dans les œuvres de Raban Maur. (P. *L.,* CXII, 849-1008.) *De ordine, habitu el professione canonicorum ordinis Praemonslratensis. De tripartito Tabernaculo. De triplici genere contemplationis. Soliloquia de instructione animae. {P. L.,* CXCVIII, 1-872.)

(2) Né vers 1140 en Calabre, il lait d'abord profession au monastère cistercien de Cortazzo : il voyage ensuite en Palestine, puis il fonde à San-Giovanni di Fiore un monastère qui doit être le berceau d'un ordre nouveau. Il meurt en 1202 avec une réputation de sainteté. Ses œuvres authentiques sont : *Expositio in Apocalypsim ; Concordia novi et veleris testamenti ; Psalterium decum chordarum.*

(3) Bibliographie. — P. Alphandéry, *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIIIe siècle,* Paris, 1903 ; A. Baumgartner, *Die Philosophie des Alanus de Insulis,* dans *Bei trdge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* II, 4, Münster, 1826 ; E. Broekx, *Le Catharisme,* Louvain, 1916 ; M.-D. Chenu, *Un essai de méthode théologique au XIIe siècle,* dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* 1935, p. 258-268 ; J. Huizinga, *Ueber die Verknüpfung des Poetischen mit dem Theologischen bei Alanus de Insulis,* dans *Mémoires de l'Académie royale des sciences de Hollande,* LXX1V, Amsterdam, 1932 ; G. Raynaud de Lage, *Deux questions sur la foi inspirées d'Alain de Lille,* dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* 1943-1945. p. 322-336 ; Th. Wright, *The Anglo-latin satirical Poets and Epigrammatists of the XII century* dans *Roll series, Chronicles and Memorials,* LIX, 2 vol., Londres, 1872.

Sur la vie d'Alain de Lille, cf. t. X, p. 121.

mais sont aussi très obscures ; à cause de ce caractère, elles sont appelées paradoxes ou énigmes. Alain ne s'explique pas nettement sur l'origine de cette connaissance qui paraît être de nature intuitive 1. Son but principal est de rattacher toutes les propositions théologiques à des règles qui sont proposées à la sagesse et dont on acquiert l'intelligence quand on reconnaît leur fertilité 2.

Alain de Lille exprime l'unité divine en des termes qui rappellent le *De unitale* de Gundisalinus 3 : *Monas est qua quaelibet res una est.* Sous l'influence de Boèce, il affirme l'unité en Dieu de l'essence et de l'être 4. La simplicité divine nous oblige à ne rien reconnaître en Dieu qui ne soit son essence. Les noms sont faits d'une façon générale pour désigner la forme, mais en Dieu ils ne peuvent s'appliquer qu'à l'essence qui ne comporte aucune omposîtion. Le tenne même d'être ne peut être attribué à Dieu que d'une façon très impropre. L'essence divine est donc inconnaissable chez Alain, comme elle l'est **chez le** pseudo-Denis ou chez Boèce. Il faut reconnaître que les négations -ont plus vraies en Dieu que les affirmations, ou encore que celles-ci ne sont vraies qu'en un sens causal 8. Après avoir établi l'unité divine, il reste possible de reconnaître la procession éternelle de la Trinité en s'appuyant sur ce principe : *Monas gignit monadem et in se suam reflectit ardorem.*

LA COSMOLOGIE

L'œuvre d'Alain de Lille présente une élaboration importante de l'idée de matière. Son origine se trouve chez Boèce, chez Chalcidius 8. La matière première n'existe pas sans la forme, elle a en elle-même une aptitude, une tendance à la forme,

(1) *Regulae de sacra theologia,* I. *Unde non sunt ponendae rudibus et introducendis qui solis sen suum dediti sunt speculationibus sed illis qui ductu purioris mentis ad ineffabilia conscendunt et puriori oculo philosophiae secreta perspiciunt. (P. L.,* CCX, 622.)

(2) On peut, de ce point de vue, rapprocher l'œuvre d'Alain de Lille de celle de Gilbert de la Portée. (Cf. *supra,* p. 81 et suiv.) Il montrait l'importance des règles initiales au début de chaque science et se proposait d'établir que cette situation est aussi celle de la théologie. *Ci. Commenta rium in librum Quomodo substantiae bonae sint. (P. L.,* LXIV, 316.) Ces jugements initiaux sont les *communes animi conceptiones* de Boèce. On remarquera cependant que ces principes sont interprétés de façon assez différente chez Gilbert de la Potée et Alain de Lille. La théologie n'est pas ‹'noore en possession de sa méthode propre. Le progrès doctrinal consistera à montrer que le rôk que jouent les principes est précisément celui des *articula fidei.*

(3) Cf. *supra,* p. 105 et suiv.

(4) *Regulae de sacra theologia,* XI. *Omne simplex esse suum et id quod est unum habet. (P. L..* CCX, 618.) La formule suivante a certainement aussi la même origine. *Regulae XII : Nullum simplex subjectum esse non potest. (P. L.,* CCX, 629.) Ces analyses sont au point de départ de la doctrine scolastique du rapport de l'essence à l'existence en Dieu et dans les êtres créés. Une des propositions d'Alain est restée célèbre ; elle sera souvent citée chez Albert le Grand, saint Bonaventure, Nicolas de Cuses, Pascal. *Regulae VII : Deus est sphaera inlelligibilis cujus centrum est ubique, circumferentia nusquam. (P. L.,* CCX, 627.)

(5) *Regulae de sacra theologia,* XVIII. *Negationes vero de Deo dictae et verae et propriae sunt, secundum quas removetur a Deo quod ei per inhaerentiam non convenit. Unde Dionysius atiendenquid de Deo dicatur per causam, potius attendens sensum ex quo fiunt verba quam sensum quem faciunt verba, potius considerans quid ex quo dicatur, quam quid de quo, dicit : Deus est justus, jñus, foriis, Item potius considerans quid de Deo non conveniat per proprietatem, quam quid de Dedicatur per causam dicit : Deus non est pius, fortis, misericors, potius removens auctoritatem dicendi quam veritatem essendi. (P. L.,* CCX, 630.)

(6) *Distinctiones distinctionum theologicalium. Silva dicitur primordialis materia quae apud leeos dicitur yle, latine silva, quam etiam Plato silvam vocat, quia sicut silva materiam praebet lifciis, sic primordialis materia corporibus universis. (P. L.,* CCX, 944.) L'expression *materia iniis* est empruntée à Chalcidius. On trouve chez Boèce, suivi par Alain : *Materia informis rmti.* L'expression *essentia adulterina* a une origine platonicienne : cf. *De planctu naturae. tui corporis materiam adulterina primordialis materiae essentia fluctuanlen in verum esse P. L.,* CCX, 442.)

exprimée par des images comme *osculum, connubium.* Il est remarquable que l'on trouve chez les chartrains, chez Alain de Lille une élaboration doctrinale de l'idée de matière antérieure à l'influence étendue de l'aristotélisme.

Dans les *Dislincliones,* Alain se propose de classer les divers sens de la nature. Il part des définitions classiques données par Boèce et qui remontent à Aristote. Mais la notion de nature est ensuite interprétée d'une façon bien différente. Elle n'est plus seulement ce qui a en soi-même le principe de son mouvement ; elle est un intermédiaire entre Dieu et le monde. Elle est nettement distinguée de Dieu, elle en est le vicaire, elle est elle-même créée[1]. On peut rapprocher ces spéculations de celles d'Abélard lorsqu'il essaye de voir dans l'âme du monde des néo-platoniciens une image du Saint-Esprit, ou mieux encore cedes de Bernardus Sylvestris. Plus nettement sans doute que dans ces doctrines, la nature chez Alain de Lille se distingue de Dieu. On ne trouve chez lui aucune trace de monisme ou de panthéisme, mais il reste que la nature joue un rô'e métaphysique dans la constitution des choses, en particulier de leur unité[2].

L'ŒUVRE APOLOGÉTIQUE

Les sectes hétérodoxes jouent un rôle important dans la vie religieuse du XIIe siècle. L'Église devait réagir contre ces tendances individualistes ; c'est un aspect de l'œuvre d'Innocent III. La réaction prend d'abord une forme doctrinale, théologique et ne deviendra vraiment populaire qu'avec la prédication des ordres mendiants.

L'œuvre d'Alain de Lille appartient à cette première forme d'apologétique. Le *De fide catholica contra haereticos sui temporis praesertim Albigenses* est un traité en quatre livres adressé au « prince » de Montpellier. Alain reproduit avec beaucoup de clarté les théories des Albigeois. Il montre leur souci de s'appuyer également sur la raison et sur la foi. Il dégage les conséquences du dualisme qu'ils professent[3]. Il met aussi en lumière les principes de l'hérésie des Vaudcis. Ils revendiquent surtout la libre prédication, refusent d'obéir aux hommes, car, disent-ils, l'obéissance est due à Dieu seul ou, s'il s'agit des hommes, à ceux qui mènent la vie des apôtres ; ils veulent voir un prêtre dans chaque chrétien. Alain est amené à reprendre dans son œuvre apologétique contre les Vaudois le problème classique de l'efficacité de la prière du ministre indigne[4]. Contre les juifs il se propose d'établir de plusieurs façons la

(1) *De planctu naturae: Dei auctoris vicaria. (P. L.,* CCX, 442.)
Imperantis igitur imperio ejus obtemperans. (Ibid., 453.)

(2) *De planctu naturae* :

Quae tuis mundum moderas habenis
Cuncta concordi stabilita nodo
Nectis et pacis glutino maritas
Coelica terris. (P. L., CCX, 447.)

(3) *De fide catholica,* IX. *Opinio quorumdam haereticorum qui dicunt quod non sunt in corporibus humanis aliae animae nisi angeli apostatae qui de caelo ceciderunt. (P. L.,* CCX, 315.) *Ibid.,* XXXV. *Praefati religionis christianae hostes asserunt a principio tenebrarum, id est a deo maligno, legem mosaicam esse datam, a principe vero lucis, id est a Deo benigno, legem evangelicam, ut sicut duo principia rerum ita ab eis duo sint tradita Testamenta. (P. L.,* CCX, 337.)

(4) *De fide catholica contra haereticos,* II, 13. *Quia orat in persona Ecclesiae dicens: Oremus,*

vérité du dogme de la Trinité, *rationibus, auctoritatibus, similitudinibus* x. Il s'attache à montrer le vrai sens de l'incarnation en des formules d'une grande vigueur dogmatique 2.

L'œuvre d'Alain de Lille montre un sentiment très vif de l'unité chrétienne. Il en revient toujours à l'affirmation de l'unité et l'objection qu'il oppose aux hérétiques consiste à dire qu'ils détruisent cette valeur suprême. On pourrait reconnaître dans les sectes hétérodoxes une recherche, sous une certaine forme de l'intériorité, mais comment pourraient-ils s'élever dans la vie spirituelle s'ils n'ont pas le sens d'une certaine douceur de l'unité, *amissa naturali dulcedine catholicae unilalis* 3 ?

L'ŒUVRE POÉTIQUE

Avec de nombreuses reminiscences cette œuvre montre une grande origìnalitĕ. Elle est une forme de l'accord, souvent cherché au moyen **âge, cabe Fiespiration** chrétienne et celle de l'antiquité.

L'Anliclaudianus est un long poème en neuf livres dont le titre rappelle l'œuvre de Claudien dans ses invectives contre les vices qui attaquent l'âme de Rufinus. Par opposition, Alain de Lille se propose de montrer l'accord de la nature et de la vertu. La nature cherche à constituer une œuvre parfaite, l'homme, que les vertus doivent ensuite orner de leurs dons. Mais elle ne peut par elle seule réaliser cette création divine. Pour l'obtenir, la Prudence est déléguée auprès de Dieu. Son char s'élève dans les régions du ciel, mais il ne peut achever sa course sans l'aide de la Théologie qui vient lui montrer le chemin. Redescendant sur la terre, la Prudence confie la réalisation de l'œuvre décidée par Dieu à la nature et aux vertus. Mais les vices viennent l'attaquer ; les derniers livres montrent la lutte que doit subir l'homme et sa victoire.

Le *Liber de plancia naturae* est une œuvre mêlée de prose et de vers. La nature s'adresse à l'auteur sur le mode d'une complainte ; elle dit les vices des hommes, les injures qu'elle en reçoit4. Les vertus chassées de l'humanité, la chasteté, la tempérance, la largesse, l'humilité, cherchent asile auprès de la nature. Les hommes seront châtiés, écartés de la communion de la nature. Cette œuvre allégorique n'est pas une simple imitation de l'antiquité ; elle représente certaines des tendances morales

ipsum significatum orationis seu ipsa orationis significatio prodest aliis non ex virtute orationis orantis, sed ex virtute Ecclesiae ad hoc orationem instituentis ut prosit vivis et mortuis. (P. L., CCX, 389.)

(1) *De fide catholica,*]V. *In proprietate enim unitatis quodam modo resultat vestigium Trinitatis, quia, ut apud arithmeticum legitur unitas gignit seipsam. Inter unitatem autem genitam ct gignentem quaedam invenitur aequalitas. In quo ergo subsistente hoc poterimus invenire nisi in Deo. Deus enim gignit Deum, et non alium Deum a Deo gignente, imo genuit illum qui est idem Deus cum gignente, et est ibi perfecta aequalitas gignentis et geniti, sive convenientia, seu conner'/«.* ɪ *dicitur Spiritus Sanctus. (P. L.,* CCX, 405.)

(2) *Ibid.,* XIV. *Homo igitur factus est, non id desinens esse quod erat, sed assumens quod non erat, non conversione divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in De m dicinv ? hominem factum. [P. L.,* CCX, 414.)

(3) Cette expression est de Bernard de Foncoudre dans le traité que ön peut rapprocher de celui d'Alain de Lille, *Liber adversus Waldenses. (P. L.,* CCIV, 777 et smv.)

(4) La conception de la nature est celle que nous trouvons dans toute l'œuvre d'Alain : elle est le vicaire de Dieu, n'agit que par son ordre : cf. *De planctu naturae. Ego enim operans operantis Dei non valeo expresse inhaerere vestigiis, sed a longe quasi suspirans operantem respicio. Ejus operatio simplex, mea multiplex ; ejus opus sufficiens, meum deficiens : ejus opus mirabile, meum opus mutabile. Ille innascibilis, ego nata ; ille faciens, ego facta : ille mei opifex operis, ego opus opificis', ille operatur ex nihilo, ego mendico opus ex aliquo. (P. L.,* CCX, 445.)

les plus importantes du moyen âge. Les vices des hommes apparaissent à la fois chez Alain de Lille comme une offense à la nature et à Dieu. Cette doctrine est conforme à l'esprit de la morale augustinienne, à sa définition classique de la loi morale[1]. L'œuvre d'Alain apparaît ainsi comme l'une des expressions de l'humanisme chrétien que dans de nombreuses tentatives le XIIe siècle se propose de constituer.

(1) *Contra Faustum,* XXVII. *Lex vero aeterna est ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans. (P. L.,* XLII, 418.)

CHAPITRE VI

LA THÉOLOGIE DES SOMMES ET DES SENTENCES

St. — La »peculation théologique1.

de^^a °théol.ogie

Une des œuvres les plus importantes de la pensée médiévale est la **constitution d'une théologie.** Elle se réalise au terme d'un grand effort de création et de synthèse, à la suite de longs débats dont il convient de marquer d'abord la signification. La spéculation théologique est la reprise, l'achèvement de la tâche que se proposait saint Augustin et qu'il expose en particulier dans le *De doclrina chrisliana.* La connaissance religieuse doit partir de la foi, mais en un sens elle l'enrichit, elle veut aboutir à l'intelligence et à la raison. Tel est le mouvement de pensée que saint Augustin reprend dans toute la richesse de ses analyses. *Desideravi intellectu videre quod credidi*1. La raison joue un très grand rôle dans la constitution de la doctrine, mais la soumission à l'autorité, dans cette élaboration elle-même, ne peut être méconnue. La spéculation augustinienne présente un autre caractère particulièrement marqué : elle a toujours un sens spirituel, une valeur pour la vie de l'âme. La connaissance n'est pas seulement la perfection intellectuelle de l'esprit, elle est le principe d'une béatitude totale et intime : *Gaudium de verilale.*

Les premières œuvres de la pensée théologique sont une expression particulièrement vive et lumineuse de la doctrine augustinienne. Saint Anselme ne cherche rien d'autre que l'intelligence d- la ici dans un effort

(1) Bibliographie. — F. Cayré, *Précis an • atrologie,* Part, 193! *et histoire de la théologie,* t. II, 3e édit., Paris, 1945 ; M.-D. Chenu, *Grammaire elthéolog*XII* *et XIII' siècles.* dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* 1935, p. 5-26 Ir *Authentic* et magistralia,* dans *Divus Thomas* (Plaisance), 1925, p. 257-85; M.-G. Congail *Art-Théologie.* dans *Dictionnaire de théologie catholique,* t. XV, Irü partie, 1943, col. 363-374 *[La Reruâ-ssaru . du XIIe siècle)* : J. Denifle, *Quel livre servait de base à l'enseignement desmaîtres enthéologiede l'Université de Paris.* dans *Revue thomiste,* 1896, p. 134-159 ; R. Gagnebet, *La nature de la théologie spéculative,* dan> *Revue thomiste,* 1938, p. 1-40 ; J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique su XII- tiède,* Parts. 1914 ; 2e édit., Bruxelles-Paris, 1948 ; Id., *L'essor de la littérature latine au XII- siède,* 2 vol.. Bruxelles-Paris, 1946 ; Id., *Patristique el moyen âge,* 3 vol., Bruxelles-Paris. î 4. Id., *Dialectique et Dogme aux Xe-XIIe siècles,* dans *Festgabe Cl. Baumker, Beitrâge zur Geochichte der Philosophie des Miltdallers,* suppl. 6, Münster, 1913 ; M. Grabmann, *Die Gesehida-> der scholaslischen Methode,* Fribourg-en-Br., 1909 ; Id., *Geschichle der kalholischen Théo'.* Fribourg-en-Br., 1913 ; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles,* t. V, Ire partie (1073-1152.2* partie (1152-1250), 2 vol., Paris, 1912-1913 ; A. Landgraf, *Problèmes relatifs aux premières gloses des Sentences,* dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale,* 1931, p. 140 et suiv. : P. Mandonnet, *L'enseignement de la Bible selon l'usage de Paris,* dans *Revue thomiste,* 1920, p. 487-516 ; G. Paré, A. Brunet, P. Tremblay, *La Renaissance du XIIe siècle. Les Écoles el l'enseignement,* Paris, 1933 ; G. Rivière, *Theologia,* dans *Revue des sciences religieuses,* 1936, p. 47-57 ; C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge (Bibliothèque thomiste,* XXVIl. Paris, 1944; F. Wiegand, *Dogmengeschichte,* Berlin, 1928-1929.

(2) *P. L.,* XL1I, 1098.

intellectuel toujours suscité par l'amour [1]. La vie de sa pensée est un exercice sans cesse repris pour posséder intellectuellement ce qui est le bien suprême de son âme ; toute l'ardeur de l'affection et la tension de la mémoire se retrouvent dans l'application de l'intelligence. Avec une organisation doctrinale différente, Hugues de Saint-Victor [2] est sensible aux mêmes valeurs. La doctrine a en elle-même une signification spirituelle. C'est par elle que l'âme est comme ramenée à elle-même. La recherche de la vérité joue le même rôle que l'exercice des vertus ; l'une et l'autre rendent à l'âme la ressemblance divine. La doctrine chrétienne ainsi entendue utilise toute l'activité de la raison, mais celle-ci ne peut prétendre à aucune sorte d'indépendance ; elle ne risque pas d'apparaître avec une sorte de primauté. Tout l'effort de la raison est suscité par la foi ; la spéculation est comme un instrument en vue de la contemplation religieuse dans laquelle elle s'achève. Hugues de Saint-Victor exprime dans un texte bien connu les caractères de la doctrine traditionnelle :

> Ainsi donc, pour pouvoir juger en toute sécurité du texte, ne te fie pas à ton sens propre, mais étudie et établis comme fondement sur lequel reposera tout l'édifice une base dont la vérité soit inébranlable. Pour cela ne te fie pas à tes seules lumières, de peur de te tromper en te faisant ton propre introducteur. Cette introduction, cherche-la auprès des docteurs et des savants qui puissent, par les autorités des Pères et les témoignages de l'Écriture, t'ouvrir le chemin. Alors, une fois introduit, confirme ce qu'ils t'auront enseigné par les textes de l'Écriture. Telle est ma méthode. Si quelqu'un veut m'imiter en cela, j'en serai heureux ; s'il croit qu'il ne faut pas procéder ainsi, je ne discuterai pas. Je sais en effet que beaucoup dans leur enseignement ne suivent pas cette méthode, mais je sais aussi que font beaucoup de progrès ceux qui l'ont appliquée [3].

La pensée théologique dans certaines de ses recherches suit une voie qui peut paraître assez différente. C'est ce que montre en particulier l'œuvre d'Abélard [4]. Elle reste, il est vrai, fidèle à de nombreux aspects de la pensée augustinienne, mais elle met un accent particulier sur certaines idées assez nouvelles. Le but d'Abélard est de faire pénétrer l'*inielligere.* dans le *credere.* Il a clairement conscience de ce qui est sa tâche propre. Il s'agissait pour lui, dit-il, de répondre au désir de ses auditeurs qui réclamaient des raisons humaines et philosophiques, il leur fallait des explications rationnelles plus que des affirmations. Dans sa lettre, la doctrine d'Abélard reste fidèle à l'augustinisme. Il ne prétend aucunement reconnaître une sorte de primat de la raison, il veut seulement l'ajouter à l'autorité. La nouveauté de sa tentative est plutôt dans son orientation et dans son esprit. Il se propose comme fin directement l'explication en elle-même et non pas la contemplation. Dans ce contexte l'œuvre de la science comporte une sorte de risque. Si toute la spéculation est dirigée vers la science elle-même, comme vers une perfection qui a sa valeur immanente, le danger est grand de subordonner finalement l'autorité à la raison. Il semble aussi que l'on ne trouve plus chez Abélard,

(1) Cf. *supra,* p. 52-53.
(2) Cf. *supra,* p. 113-118.
(3) *Eruditio didascalica,* VI, 4. (P. *L.,* CLXXVI, 804-805.)
(4) Cf. *supra,* p. 96-99.

avec la même force que chez ses devanciers, un certain sens du mystère divin.

L'œuvre d'Abélard oriente la pensée dans des voies nouvelles. Elle paraît être par certains aspects au point de départ d'une théologie vraiment consciente de sa destination et de sa force. Mais on comprend qu'elle ait suscité bien des critiques, des griefs un peu mêlés, pourtant convergents. Une tradition hostile à Abélard se maintient au cours du XIIe siècle. Hugues de Saint-Victor exprime une critique très pénétrante en disant que la faiblesse de la doctrine d'Abélard est de n'avoir pas de caractère réaliste[1]. C'est qu'un réalisme authentique, capable de dépasser l'expression des concepts pour retrouver leur véritable intention, conduirait de lui-même à la reconnaissance des plus hautes valeurs religieuses. La critique de saint Bernard * consiste à dire que l'œuvre d'Abélard ne nous donne pas la science du salut ; elle ne permet pas de créer en nous cette vie nouvelle qui est le terme de notre intention spirituelle. Elle est une œuvre de raison, mais ne sait pas reconnaître la valeur de l'autorité. Elle n'a pas de vraie portée religieuse, il faut savoir repousser sa séduction. Le novice doit se proposer avant tout de garder la tradition pour en vivre. *quasi admirons non quasi scrutans*[2]. Cette opposition à Abélard est bien typique alors que saint Bernard ne manquait pas d'approuver l'œuvre de Pierre Lombard. Des critiques analogues se montreront tout au long du siècle, chez Gautier de Saint-Victor ou Étienne de Tournai *. Elles se retrouveront plus tard chez Roger Bacon ou chez Robert Grosseteste se plaignant que l'on abandonne pour l'exercice de la question la lecture du texte sacré.

La pensée chrétienne se trouve ainsi en présence d'une attitude intellectuelle qui la surprend et qui n'est pas loin de créer pour certains esprits une sorte de scandale. Elle manifeste une sorte d'embarras. Il est certain que l'on ne peut manquer de reconnaître finalement la valeur que prend la spéculation appliquée au dogme, dans la spécificité même de la démarche rationnelle. Mais il peut apparaître alors difficile de maintenir l'étude ainsi entendue dans la lumière même de la foi et de lui reconnaître, pour la vie chrétienne, une signification proprement religieuse. Le débat ainsi institué prend pour le développement de la pensée chrétienne une particulière importance. D'une façon générale le XIIe siècle s'engage, non sans hésitation ni réserve, dans la voie qui devait aboutir à la constitution de la théologie comme science. Elle est par certains aspects assez différente de celle que suivaient saint Anselme ou les victorins. Elle marque sans doute un progrès, si l'on considère qu'elle met en lumière des valeurs intellectuelles partiellement méconnues jusqu'alors, celles de la science, et si l'on admet que toutes les valeurs sont chères à la pensée chrétienne qui a la mission de les promouvoir sans aucune exclusion.

(1) *De scripturis et scriptoribus sacris,* XIV: *Philosophus in aliis scripturis solam vocum novit significationem sed in sacra pagina excellentior valde est rerum significatio quam vocum.* (P. *L.,* CLXXV, 20.)

(2) Cf. *supra,* p. 124-126.

(3) *In Cantica, Sermo LXII.* (P. *L.,* CLXXXIII, 1078.)

(4) Cf. *supra,* p. 122-123.

Ce succès ne doit pas faire oublier cependant la grande valeur des synthèses précédentes organisées suivant des principes méthodologiques parfois différents et également légitimes selon l'esprit chrétien. On remarquera enfin que le débat ainsi institué au XIIe siècle n'est pas entièrement nouveau. Il prolonge les hésitations qu'avait connues l'âge précédent pour fixer les rapports de la dialectique et de la doctrine sacrée. Ces questions sont reprises cependant d'une façon beaucoup plus précise et avec une conscience plus vive de tout ce qui se trouve engagé. La pensée du XIIe siècle ébauche des solutions qui seront reprises par la suite avec beaucoup plus de vigueur et d'éclat. Elle montre dans l'étude de la méthode théologique ce qu'il y a en elle d'initiative, les caractères de cette création à laquelle, dans tous les domaines, elle est appliquée.

LA IWTIOX DE THEOLOGIE

Depuis le haut moyen age les questions appelées par la suite « théologiques » constituaient l'objet de la *doctrina sacra* ou *sacra eruditio.* Elles étaient développées surtout sous la forme d'une exposition de l'Écriture sainte, *sacra pagina.* Le terme *théologie* désignant une synthèse de la doctrine chrétienne a été employé pour la première fois par Abélard[1]. Il l'adopte dans le texte de son premier ouvrage *Theologia Christiana* et il écrira plus tard l'*Introductio ad theologiam.* La théologie ainsi entendue a pour but premier, selon lui, de nous faire pénétrer dans l'intelligence de l'Écriture sainte : *ut multo facilius divinae paginae intelligentiam nostrum penetraret ingenium*[2].

LES LIVEES DES SENTENCES

La *doctrina sacra* n'est rien d'autre, au point de départ, que la lecture de l'Écriture sainte, *divina pagina.* La méthode est celle de l'autorité. Les premières œuvres sont donc un recueil d'opinions sur divers passages de l'Écriture. Les textes des Pères et de certains auteurs ecclésiastiques sont les « auctoritates »[3]. On constitue ainsi en les groupant des *Sententiae* ou *Flores.* Parmi les plus anciens de ces recueils on peut citer les *Sententiae de Sommo bono* d'Isidore de Séville. On connaît encore des ouvrages d'une ccmposition semblable : *Thesaurus ex sancti Augustini operibus,* ou recueils de saint Grégoire. *Sententia* désigne donc une affirmation faisant autorité : *Flores e sanctis patribus quas solemus quasi singulari nemine sententias adpellare* [4].

Les livres des Sentences prendront ensuite un caractère différent. Ce ne sont plus de simples florilèges, mais des œuvres construites. Ce caractère apparaît surtout avec Pierre Lombard. Le prologue de son

(1) Le terme *théologie* est employé assez souvent chez les Pères grecs au sens de doctrine véritable, connaissance du vrai Dieu parla révélation du Christ, en particulier chez Eusèbeou chez Denis. Il n'a pas cette acception chez saint Augustin, il désigne plutôt pour lui la philosophie platonicienne, en tant qu'elle est une préparation à la foi.

(2) *Introductio ad theologiam. Praef. (P. L.,* CLXXVHï, 979.) Cf. J. Rivière, *Theologia,* dans *Revue des Sciences religieuses,* 1936, p. 47-57.

(3) Cf. M.-D. Chenu, *Authentica et magistralia,* dans *Divus Thomas,* Plaisance, 1925, p. 257 et suiv.

(4) Cf. J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique au XIIe siècle,* p. 83.

œuvre montre bien qu'il se propose encore de faire un recueil d'opinions autorisées : *in quo majorum exempla doclrinamque reperies... brevi volumine complicans Palrum sententias* L Mais les Sentences sont groupées en distinctions. Ce groupement de textes permet de présenter une organisation rationnelle de questions. Les problèmes sont ceux que conduit à poser le simple rapprochement des textes, ils sont introduits par des formules de ce genre : *illud non incongrue quaeri solei.* Les textes fournissent d'eux-mèmes les thèses principales, les objections. Les solutions sont le plus souvent proposées par la reprise même des textes : *His auclorilalibus aliisque pluribus evidenter oslendilur.* Pierre Lombard propose une voie moyenne permettant d'accorder diverses opinions. On trouve aussi dans son œuvre l'expœé de thèses qui lui sont propres, mais elles ne sont qu'en nombre restreint. Le succès de son livre vient de ce qu'il présente un effort d'organisation et le plus souvent de conciliation des sentences diverses qui sont prises, d'ailleurs, indépendamment de tout critique historique, de tout sens de l'évolution et du progrès des doctrines L'œuvre de Pierre Lombard sera le texte servant à l'enseignement théologique, objet de nombreux commentaires, dans laquelle s'exprimera d'une façon classique la théologie médiévale 8.

LES SOMMES Les Sommes theologiques apparaissent au xne siècle avec des caractères originaux, au terme d'une assez longue évolution. Le terme « somme » désigne d'abord un abrégé, extrait ou résumé. Les premières sommes sont donc les recueils de textes que nous connaissons déjà sous le nom de florilèges 4. On voit apparaître ensuite des sommes systématiques, présentant une organisation du savoir théologique. Abélard emploie le mot Somme pour caractériser son œuvre 5. Il en va de même de Hugues de Saint-Victor6. Les termes de Somme et de Sentences sont alors indifféremment employés l'un pour l'autre. L'ouvrage de Pierre Lombard est parfois appelé *Summa Magistri Lombardi.* Les deux termes sont unis dans le titre de la célèbre *Summa sententiarum.* Cependant on en viendra, au cours du siècle, à distinguer plus nettement les Sommes des Sentences. Les Sentences sont toujours sous la dépendance du texte de Pierre Lombard, elles en conservent le plan, les questions étudiées sont l'objet d'un enseignement suivant des formes

(1) *In l. sententiarum, Prologus.* (P. *L.,* CXCII, 522.)

(2) Le terme « sentence » peut être pris en une autre signification. Il désignera une conclusion théologique, à la suite d'une question, suivant le procédé que l'on voit chez Abélard. Mais le sens classique reste celui qui apparaît surtout dans le livre des Sentences de Pierre Lombard : organisation théologique par l'étude de nombreux textes groupés en distinctions.

(3) Cf. S. Denifle, *Quel livre servait de base à renseignement des maîtres en théologie à VUrdvenitt de Paris* ? dans *Revue thomiste, 1*896 ; P. Mandonnet, *L'enseignement de la Bible l'usage de Paris, Ibid.,* 1925 ; A. Landgraf, *Problèmes relatifs aux premières gloses des Sentence* dans *Revue de théologie ancienne et médiévale,* 1931, p. 149-157.

(4) *Quid enim summa est nonnisi singulorum brevis comprehensio* ? dit un texte de Robert de Melun, Summa I, 1, manuscrit de Bruges, 191, f° 2.

(5) *Introductio ad theologiam. Prologus: Scholarium nostrorum petitioni... satisfacientes, aliquam sacrae eruditionis summam, quasi divinae scripturae introductionem conscripsimus. (P. L.,* CLXXVIII, 979.)

(6) *De Sacramentis, Prologus : Hanc enim quasi brevem quamdam summam omnium in unam seriem compegi, ut animus aliquid certum haberet, cui intentionem affigere et confirmare valeret, ne per varia Scripturarum volumina et lectionum dLartia sine ordine et directione raperetur. (P, L.,* CLXXVI, 183-4.)

régulières. Les Sommes sont des synthèses où se marque mieux la personnalité de l'auteur dans l'organisation du savoir théologique.

LA quaestio

Le procédé de l'étude théologique est d'abord la *leclio.* sajt j,jmp0lqance jes textes dans la pensée médiévale ; on se contente d'abord de les lire en les commentant et les expliquant. Les textes sont la *sacra pagina* et ensuite les livres des Sentences de Pierre Lombard. Mais le procédé de la *quaeslio* va se dégager progressivement de la *leclio* et donner ainsi plus de liberté à l'exposé théologique.

C'est sans doute Abélard qui est l'initiateur de ce procédé, à la suite d'une connaissance plus grande d'Aristote, particulièrement des *Topiques.* C'est ce que l'on voit surtout dans le *Sic el non.* Abélard montre que les interprétations reçues sont souvent opposées. Il faut donc dépasser la lettre du texte. La question naît de cet effort pour accorder les textes. Abélard énonce un principe très simple et qui était pourtant une assez grande nouveauté. Il faut chercher, dit-il. si les termes sont pris par les divers auteurs dans le même sens, si leurs oppositions ne sont pas souvent plus apparentes que réelles.* La question peut prendre une forme différente ; elle est une recherche indépendante dont le texte est seulement l'occasion. La question ainsi entendue était posée au maître à propos de son commentaire de certains passages difficiles ; elle traduira ensuite davantage l'initiative intellectuelle et la curiosité doctrinale des théologiens. On voit alors la publication de traités qui groupent des questions indépendamment des commentaires des Sentences[2]. La *doctrina sacra* utilise ainsi les procédés de l'exposition et de la question [3]. Elle est constituée chez les premiers maîtres de l'Université de Paris dans sa forme qui demeurera classique.

§2. — Les maîtres du début du siècle[4].

UILDEBERT DE LAVARDIN

On peut saisir au cours du siècle un progrès très marqué dans l'élaboration doctrinale. Sans doute les œuvres maîtresses inspirées de l'augustinisme montraient

(1) *Sic et non. Prologus : Facilis autem plerumque controversiarum solutio reperietur, si eadem verba in diversis significationibus a diversis auctoribus posita defendere poterimus. (P. L.,* CLXXVIII, 1344.) Gilbert de la Porrée dit d'une façon semblable, *In lib. de Trinitate Boetii : Ex affirmatione et ejus contradictoria negatione quaestio constat. (P. L.,* LXIV, 1258.)

(2) On peut citer les *Questiones de divina Pagina* et les *Quaestiones de Epistola Pauli* de Robert de Melun, la *Summa Quaestionum* de Simon de Tournai.

(3) Pierre le Chantre, *Verbum abbreviation,* I : *In tribus consistit exercitium sacrae Scripturae, circa lectionem, disputationem et praedicationem. (P. L.,* CCV, 25.)

(4) Bibliographie. — E. Amann, Art. *Honorius Augustodunensis,* dans le *Dictionnaire de théologie catholique,* t. VII, Ire partie, Paris, 1922, col. 139-158; P. Anciaux, *La théologie du sacrement de pénitence au XIIe siècle,* Louvain, 1949 ; Cl. Baeumker, *Das Inevitabile und dessen Lehre über das Zusammerwirken von Wille und Gnade,* dans *Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelallers,* XIII, 6, Münster, 1904 ; Fr. Bliemetzrieder, *Anselmus von Laon systematische Sentenzen,* dans *Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* XVIII, 2-3, 1919 ; Id., *Autour de l'œuvre théologique d'Anselme de Laon,* dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale,* I, 1929, p. 435-483 ; Id., *L'œuvre d'Anselme de Laon et la littérature théologique contemporaine, ibid.,* 1933, p. 275-291; F. Cavallera, *D'Anselme de Laon à Pierre Lombard,* dans *Bulletin de littérature ecclésiastique,* 1940, p. 40-54 et 103-114; J.-A. Endres, *Honorius Augustodunensis.* dans *Beitrage zur Geschichte des geisligen Lebens im XII. Jahrhundert,* Kempten et Münich. 1906; D. von den Eynde, *Les définitions des sacrements pendant la première période de la théologie scolastique* (1050-1240), Louvain, 1950; O. Lottin, *Aux sources de l'École théologique d'Anselme de Laon,* dans *Revue de théologie ancienne et médiévale,* 1938, p. 101-122 ; A. Landgraf,

ce que peut être la spéculation sous la lumière de la foi. Mais à côté de cette tradition on voit s'en constituer une autre beaucoup plus réservée et dans laquelle la raison est loin de reconnaître sa propre force. Plusieurs œuvres du début du siècle présentent ce caractère. C'est ce que l'on voit en particulier dans le *Tractatus philosophicus* de Hildebert de Lavardin l. Sa doctrine est tout appuyée sur l'autorité des auteurs ecclésiastiques et des Pères. Si l'on rencontre parfois un essai d'utilisation de la dialectique, il faut reconnaître qu'il est bien timide.

RUPERT DE DEUTZ ?

Sa théologie ne se présente aucunement d'une façon systématique. Il reconnaît parfois, il est vrai, l'utilwitïiM qne ki pouriait faire des arts libéraux, elle reste " Ota M - ■ ■ ■vinpidhi pour la critique profane '. L'œuvre de Rupert de Deatz est presque contemporaine de celle de saint Anselme. Elle présente un sens bien différent. Elle n'est pas la recherche des *rationes necetsariae,* nais cefle dwe vérité de l'Écriture que la seule méditation spirituelle fai atte ndre. Suivant cette méthode, les idées de Rupert de Deutz ne manquent pas d'être originales, souvent même hardies. Plusieurs d'entre elles constituent les principes d'une sorte de critique biblique. Il montre avec force comment dans l'Ancien Testament tout est en vue du Christ. Son exposé des questions doctrinales est souvent plus personnel qu'il ne le pensait lui-même. Son souci constamment affirmé est de rester fidèle à la tradition ; pourtant plusieurs de ses doctrines ont pu apparaître assez novatrices et parfois dangereuses. Il a été souvent critiqué par ses contemporains, en particulier Guillaume de Champeaux et Anselme de Laon 4.

LA méthode THÉOLOGIQUE

L'œuvre d'Honorius montre bien ce qu'était *a Premærc forme de la spéculation théologique au début du siècle. Elle est déjà un effort de classement sinon de véritable synthèse et de construction

Werke aus dem Bereich der Summa Sententiarum und Anselm von Laon, dans *Divus Thomas* (Fribourg), 1936, p. 209-216 ; O. Siivain, *La tradition des sentences d'Anselme de Laon,* dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* 1947-1948, p. 1-53 ; H. Weisweiler, *Das Schrifttum der Scinde Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaur, in deutschen Bïbliotheken [Beitr. z. Gesch. der Phil. u. Theol. des Mittelallers,* XXXIII, 1-2), 1936.

(1) Hildebert de Lavardin, né en 1050, est en 1097 évêque du Mans, en 1120 archevêque de Tours ; il meurt en 1133. Son œuvre littéraire, composée de lettres, de sermons et de *Carmina,* a été très célèbre et louée en particulier par saint Bernard. *Œuvres, P. L.,* CLXXI, 1-1458 ; *Moralis Philosophia, ibid.,* 1007-1056 ; *Tractatus theologicus, ibid.,* 1067-1150.

(2) Rupert, moine au monastère de Saint-Laurent à Liège, est ensuite abbé de Saint-Héribert de Tuy (Deutz) en 1120 ; il meurt en 1130. Son œuvre est très étendue : *De divinis officiis* : *De Trinitate et operibus ejus ; Commentaria in duodecim Prophetas minores ; In Evangelium sancti Joannis; In Apocalypsim Joannis Apostoli-, In Cantica canticorum-, In Job: In Ecclesiasten In Matthaeum ; De Victoria Verbi Dei ; De meditatione mortis ; De voluntate Dei : De omnipotentia Dei ; Dialogus inter Christianum et Judaeum. (P. L.,* CLXVII-CLXX, 804.

(3) *In Joannem,* I. *Attende, quicumque filius lucis es, et sicut telas aranearum, ea contemne quae filii noctis, id est philosophi hujus saeculi somniarunt. (P. L.,* CLXIX. 209.)

(4) On peut rapprocher de ces tendances traditionalistes celles que l'on trouve dans l'œuvre de Robert Pullcyn. Elle a été approuvée et encouragée par saint Bernard. Cf. *Epist.,* CCCLXI1. P. *L.,* CLXXXII, 563.) Les *Sentences de* Robert Pulleyn paraissent être antérieures à celles de Pierre Lombard et présentent, de ce point de vue. une signification intéressante dans l'histoire des doctrines. Robert Pulleyn, archidiacre de R-xhester, professeur à Oxford en 1133, puis à Pari», devient cardinal et meurt à Romeen 1145. Œuvres: *De contemptu Mundi, Sententiarum libri* Vili. *(P. L.,* CLXXXVI, 689-1010.)

(5. La personnalité d'Honorius d'Autun est très peu connue. A la fin du *De Scriptoribus Eccle-*

rationnelle. C'est ce que l'on voit dans *VElucidarium sive dialogus '- summa lotius Christianae theologiae.* La théologie est présentée sous form, d'un exposé par questions et réponses. Il est divisé en trois livres traitant, de Dieu, de l'homme et de la rédemption, puis du mal, du péché originel, de la pénitence, ensuite des fins dernières. Honorius se propose de faire tenir dans ce cadre assez peu systématique toute la somme de la théologie L II se plaît à montrer le rôle que peuvent jouer les arts libéraux quand on les subordonne à la foi. Ces vues sont reprises et justifiées d'une façon très originale dans les traités spirituels. Babylone était l'exil du peuple de Dieu et Jérusalem sa vraie patrie, ainsi pour l'homme intérieur l'ignorance est un exil, mais la sagesse est la patrie. C'est ainsi qu'il faut opposer les fils des ténèbres et les fils de lumière. On sort de l'exil par la science qui porte sur les choses physiques et mieux encore par la sagesse dont l'objet est les choses divines. *Per hanc viam gradiendum est non passibus corporis sed affectibus cordis*[2]. On voit donc que l'étude des arts est comme le chemin qui nous conduit à notre véritable patrie.

DIEU ET LA NATURE

On trouve chez Hononus un exposé assez bref. mais d orientation très nette des plus hautes questions de la théologie. Il se montre très souvent fidèle à la doctrine d'Érigène. Le *Clavis physicae de natura rerum* en est une adaptation et en reproduit de nombreux fragments [3]. La nature de Dieu ne peut être entièrement exprimée par aucune pensée. La dialectique est puissante pour argumenter, elle scrute les Écritures, elle conduit à son terme la sagesse humaine, mais, quand elle s'applique à la majesté divine, elle ne peut dérouler les nœuds de ses syllogismes et s'arrête dans son étonnement [4]. Dieu est invisible, incompréhensible, mais en lui se trouvent la vie, la sagesse, il contient tout en lui. Les formules d'Honorius sont semblables à celles d'Érigène. Toutes les choses sont fixées en l'éternité divine comme en un point. On peut dire d'une autre façon qu'elles «ont

riastids, on trouve cette note : *Honorius Augustodunensis ecclesiae presbyter et scholasticus Tien spernenda opuscula edidit.* (P. *L.*, CLXXII, 232.) Il est probable que selon les habitudes du temp» Fauteur de ce texte se nomme lui-même, il est aussi l'auteur de nombreux traités qui ont entre eux une grande ressemblance. On a longtemps admis qu'Honorius enseignait à Autun et s'était ensuite retiré dans un monastère. Ces vues ont été critiquées. *Augustodunum* désignerait non pas Autun, mais une ville d'Allemagne, sans doute Mayence où Honorius aurait enseigné. Il se serait retiré à l'abbaye des bénédictins d'origine écossaise de Ratisbonne. Des séjours à Cantorbéry expliqueraient l'influence exercée sur lui par saint Anselme. Ces vues défendues par Endres sont accueillies favorablement par la critique contemporaine sans être assurées d'une valeur entièrement probante. Principaux traités : *De philosophia mundi ; De luminaribus ecclesiae sive de scriptoribus ecclesiastici» ; Expositio in Cantica canticorum ; Gemma animae,' Speculum ecclesiae; Elucidarían sive dialogus de summa totius Christianae theologiae ; Inevitabile sive de praedestinatione et libero arbitrio dialogus; Summa gloria de Apostolo et Augusto. (P. L.,* CLXXII, 39-1270.)

(1) Ce but est encore exprimé au début du *De cognitione verae vitae-. Quamobrem cum de hac praeclara materia plurimi sanctorum Patrum multa gloriosa conscripserint, ipsamque rem simplicioribus obscuriorem quodammodo reddiderint, libet me per haec condensa quasi quamdam semitam stilo complanare, qua infirmis intellectibus, relicto erroris devio, per planum veritatis, liceat libere ambulare.* Ce traité a été souvent imprimé à la suite des ouvrages de saint Augustin et laissé à cette place dans *P. L.,* XL, 1006-1032 (texte cité 1006).

(2) *De animae exsilio et patria,* I. (P. *L.,* CLXXII, 1243.)

(3) Le *Clavis physicae* est resté pour la plus grande partie inédit. On on trouve la préface et quelques fragments dans J.-A. Endres, *op. cil.*

(4) *De animae exsilio et patria,* I. (P. *L.,* CLXXII, 1243.)

par rapport à Dieu comme un néant ou comme la fausseté par rapport, à la vérité A

La créature est en Dieu bien qu'elle ne soit pas Dieu lui-même. Il est manifeste qu'Honorius veut traduire moins une identité de substance qu'une dépendance véritable. Son expression est parfois équivoque à la façon de celle d'Érigène, mais l'orientation de la pensée est très nette. Toute créature est dans le créateur, hors de lui il faut dire qu'il n'y a rien. Mais elle n'est pas comprise en lui d'une façon substantielle : *Sed tamen non sic esi in eo ut sit ejus substantia vel pars ejus essentiae*2. Il ne faut pas dire que tout ce qui est dans un être soit cet être même ; ainsi la lumière est dans le soleil, le vin dans l'outre et l'on ne manquera pas de reconnaître leur distinction. D'une façon plus subtile on dira qu'un spectateur à Rome a en lui tonte la ■sulle qu'il contemple. Rome est dans son âme sans être son âme elle-même. Ainsi la créature est en Dieu et se distingue pourtant de lui à qui seul appartient l'immutabilité '.

LA LIBERTÉ HUMAINE

Dans l analyse que fait Honorius de la liberte on retrouve surtout l influence de saint .Anselme. Il en reproduit les expressions principales. Le libre arbitre est le pouvoir de conserver la rectitude de la volonté pour cette rectitude elle-même. Mais il reste à se demander comment l'âme peut posséder le libre arbitre ainsi entendu, puisqu'elle ne possède pas la justice. On dira que le libre arbitre est en l'âme comme la vision tout orientée vers la lumière qui est pourtant saisie du dehors. Ainsi la justice est reçue dans l'âme comme une grâce, le libre arbitre accueille avec elle sa propre perfection et son mérite est de la conserver.

*ANSELME DE LAON **
LA MÉTHODE THÉOLOGIQUE

L'érudition contemporaine a montré l'extrême importance de l'œuvre d'Anselme de Laon. Le recueil des Sentences qu'il nous a laissé présente un caractère systématique. Les doctrines théologiques y sont présentées dans un ordre suivi ; elles concernent la création.

(1) *De cognitione vera vitae,* X. *Deus spiritus est, essentia invisibilis, omni creaturae incomprehensibilis, totam vitam, totam sapientiam, totam aeternitatem simul essentialiter possidens ; vel ipsa vita, ipsa sapientia, ipsa veritas, ipsa justitia, ipsa aeternitas existens, omnem creaturam instar puncti in se continens. {P. L.,* XL, 1010.) *Creatura autem ei collata non est, et idcirco quasi falsitas ad veritatem est. (Ibid.,* 1011).

(2) *Liber de cognitione verae vitae,* XXV. *(P. L.,* XL, 1020.)

(3) *Inevitabile seu de praedestinatione et libero arbitrio inter magistrum et discipulum dialogus. Libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis, propter ipsam rectitudinem. Recta quippe voluntas est, velle quod vult Deus. Deus autem vult ut rationalis natura ei non coacte, sed sponte subdita sit, ut ei bene sit ; quando et hoc ipsa vult, tunc voluntas ejus recta est. Ad hanc rectitudinem servandam est libera, nulla necessitate constricta : rectitudo autem voluntatis est justitia. Si ergo justitiam non propter ipsam justitiam diligit Deum (qui est justitia et summa beatitudo) praemium habebit. Igitur convenientissima definitio liberi arbitrii est : potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem, perquam jure possidet aeternam bealitudinem. (P. L.,* CLXXII, 1200.)

(4) Anselme de Laon est né avant le milieu du xie siècle. Il enseigne à Paris en 1076 ; en 1089 ¡l est écolâtre à Laon avec son frère Raoul. Son enseignement a le plus grand éclat. Guibert de Nogcnt, après beaucoup d'autres, en fait un très vif éloge. Anselme de Laon meurt en 1117. Certains ommentaires de l'Écriture sainte ont été publiés par Migne : *Enarrationes in Cantica, inMathaeum. P. L.,* CLXII, 1187-1592.) D'autres œuvres plus importantes ont été éditées par Bliemetzriedeh, *Insebns von Laon systematische Senlenzen,* dans *Beilrage zur Geschichte der Philosophie des Mitlelclten,* XVIII, 2-3. Ce recueil contient deux textes distincts, *Sententiae divinae paginae* et *Sententiae Anseimi.*

l'homme, les sacrements. On trouve dans ces traités, en même temp- qu'une organisation méthodique, une première forme de débat théologique et comme une préfiguration de ce que sera la *quaestio.* L'original?. d'Anselme de Laon est d'avoir fondé à proprement parler une école Il groupe autour de lui de nombreux disciples parmi lesquels on trouve pendant un certain temps Abélard, Guillaume de Champeaux, Gilbert de la Porrée. Il expose sa pensée dans des œuvres suivies qu'il propose à ses disciples.

Les contemporains ont fait le plus grand éloge de la personnalité et de l'enseignement d'Anselme. On connaît par contre la sévérité du jugement d'Abélard. Dans un chapitre important de *l'Historia calamitatum,* il nous rapporte sa déception après avoir suivi les leçons de ce maître. Si l'on allait à lui pour élucider une question, on en revenait encore plus incertain et hésitant. Son exposé était sans doute brillant, mais peu fondé en raison et en somme purement verbal. Le feu qu'il allumait se transformait en épaisse fumée L Ces critiques que l'on peut juger assez malveillantes traduisent sans doute entre les deux théologiens une opposition profonde de méthode et d'esprit. Au moment où il suit l'enseignement d'Anselme de Laon, Abélard n'a pas encore véritablement pris conscience de sa méthode et n'a pas exactement fixé les principes de sa théologie. Il s'est appliqué surtout à des questions philosophiques, il a confiance en son propre talent ; il veut donner du dogme une explication rationnelle. Anselme de Laon reconnaît sans doute l'usage de la raison, mais aux yeux d'Abélard l'explication qu'il propose reste encore trop timide, elle est basée beaucoup plus sur l'autorité que sur la raison.

LA NATURE HUMAINE

La doctrine d'Anselme de Laon est souvent plus originale que ne l'a laisse entendre Abélard. On remarquera en particulier les analyses souvent reprises sur la nature de l'âme humaine. Notre âme est comme alourdie, enchaînée au sensible. C'est ce rapport de l'âme au corps qui peut expliquer la transmission du péché. Guillaume de Champeaux examine cette question dans le *De origine animae*[1] Son enseignement reproduit dans une certaine mesure celui de son maître. Mais Anselme de Laon ne le trouve pas entièrement fidèle. Il se propose donc de préciser et de corriger cet exposé de la doctrine dans le *De animabas hominum* [2]. On est sans doute conduit à admettre que l'âme est souillée par le corps, mais il reste difficile de comprendre comment un être spirituel peut se trouver dans une telle dépendance. Anselme de Laon se propose de sauvegarder plus nettement, dans l'expression de cette doctrine théologique, la spiritualité de l'âme. Il y aurait, selon lui, dans l'âme humaine comme une sorte d'attrait pour sa demeure corporelle et c'est dans cette disposition première qu'elle est prise par le péché. La relation de l'âme au corps est, en son sens, semblable à

(1) *Historia calamitatum,* III. (P. *L.,* CLXXVIII, 123.)
(2) *P. L.,* CLXIII, 1043-44.
(3) Ce texte inédit se trouve dans le manuscrit intitulé *Liber Pancrisis.* Il est analysé par Fr Bi.t e m e t z r i e d e r , *Autour de l'œuvre théologique d'Anselme de Laon,* dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale,* 1929, p. 435-483.

celle d'Adam et d'Ève lorsqu'il la suit dans le péché qu'elle-même a introduit dans le monde.

La doctrine de la connaissance humaine est développée d'une façon très originale dans les *Sententiae Anseimi*l. On peut y discerner une influence importante de la pensée d'Érigène. L'âme humaine est à la fois sensible et rationnelle. Mais il nous sera donné d'élever en quelque sorte les sens à la raison comme celle-ci à l'intelligence. Le sens pourra ainsi assumer la force de la raison. Ainsi Dieu sera vu, comme le veut saint Grégoire, tout à la fois d'une façon sensible, rationnelle et intellectuelle. Dieu sera reconnu dans les créatures corporelles comme le soleil peut l'être dans les objets qu'il éclaire. En ce sens l'Écriture peut dire que Dieu **apparaîtra eu toutes choses** et c'est de cette vision que se glorifieront les élus *

§ 3. — Les débats théologiques dans la deuxième partie du XIIe siècle

PIERRE LOMBARD ET SES DISCIPLES
CARACTERE GÉNÉRAL DE L'ŒUVRE
de pierre lombard

Le livre des Sentences de Pierre Lombard marque l'aboutissemen ' (e * evolution 'd un genre littéraire. C'est un exposé systématique, complet et raisonné des principales vérités de la foi chrétienne.

(1) D'après une hypothèse de Dom Lottin, ce texte pourrait être attribué non à Anselme de Laon, mais à son frère Raoul. Cf. *Recherches de théologie ancienne et médiévale,* 1938, p. 234.

(2) *Sententiae Anseimi. Sic demum tunc Deum in creaturis cognoscemus et discernemus ut tantum Deum, non creaturas attendamus, illis tantum in Deo et Deo in ipsis manentibus. Et hoc est quod Scriptura dicit: Tunc Deus apparebit omnia in omnibus, per sensus in sensibus id est in puriori sensuum quam natura nunc, per rationes in rationibus et super naturam rationum tunc existentibus, per intelligentias in intelligentiis, id est mera cogitatione cum Deo vivemus et sic videbimus Deum qui est summum bonum facie ad faciem. Hec visio tantum bonorum est et in ea gloriabuntur.* (Édit. Bliemetzrieder, p. 153.)

(3) Bibliographie. — Fr. Anders, *Die Christologie des Roberts von Melun aus den Handschriften zum ersten Male herausgegeben und dogmengeschichtlich untersucht,* dans *Forschungen zur christlichen Lileratur und Dogmengeschichte,* XV, B. 5, Paderborn, 1925 ; L. Brigué, *Alger de Liège. Un théologien de VEucharistie au début du XIIe siècle,* dans *Studia Eucharistica,* Paris, 1936, p. 47-61 ; Fr. Bliemetzrieder, *Robert von Melun und die Schule Anselms von Laon,* dans *Zeitschrift fur Kirchengeschichte,* 1934, p. 117-170 ; M.-D. Chenu, *Une opinion inconnue de ïÉcole de Gilbert de la Porrée,* dans *Revue d'histoire ecclésiastique,* 1930, p. 547 et suiv. ; Jd., *Un essai de méthode théologique au XIIe siècle,* dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* 1935, p. 238 ; M. Chossat, *La Somme des Sentences, œuvre de Hugues de Mortagne vers* 1156, dans *Spicilegium lovaniense,* V, Louvain, 1923 ; F. Cavallera, *D'Anselme de Laon à Pierre Lombard,* dans *Bulletin de littérature ecclésiastique,* 1940, p. 40 et suiv. ; J. Denifle, *Die Sentenzen Abaelards und die Bearbeitigung seiner Théologie,* dans *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters,* I, 1885, p. 402-469 et 584-624 ; Éd. Dhanis, *Quelques anciennes formules septénaires des sacrements.* dans *Revue d'histoire ecclésiastique,* 1930, p. 574 et suiv. ; E. Dumoutet, *La théologie de ['Eucharistie à la fin du XIIe siècle. Le témoignage de Pierre le Chantre d'après la Summa de Sacramentis,* dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* t. XIV, p. 181-202 ; P. Fournier, *Les collections canoniques attribuées à Yves de Chartres,* dans *Bibliothèque de l'École. des Chartes,* Paris, t. LVIJ, 1896, p. 645-698 et t. LVIII, 1897, p. 26-77, 293-326, 410-444, 624-676 ; *Deux conceptions sur les origines du décret de Gratien,* dans *Revue d'histoire et de littérature religieuse,* 1898. p. 97-116, 253-280 ; P. Fournier et G. Le Bras, *Histoire des collections canoniques en Occident depuis les fausses décrétales jusqu'au décret de Gratien,* Paris, 1931-1932,2 vol. ; B. Geyer, *Die Sententiae Divinitatis. Ein Sentenzbuch der Schule Abaelards,* dans *Beitrage zur Gesch. der Philosophie des Mittelalters,* t. VII, 2, 3, 1909 ; Id., *Radulphus Ardens und die speculum universale,* dans *TheologischeQuartalschrift,* 1911, p. 63-86 ; Id., *Verfasser und Abfassungszeit der sogenannien Summa sententiarum,* dans *Theologische Quartalschrift,* 1926, p. 86-107 ; F.-S. Gutjahr, *Petrus Cantor Parisiensis, sein Leben und seine Schriften,* Gratz, 1899 ; G.-L. Hahn, *Die Lehre von den Sakramenten in ihren geschichtlichen Entwicklung,* Breslau, 1864 ; Pn.-S. Moore, *The works of Peter of Poitiers, master of theology and chancellor of Paris* (1193-1205), Washington, 1934 ; H. Ostlender, *Peter Abaelards. Théologie und die Sentenzbücher seiner Schule,* Breslau, 1926 ; Pitra, *Analecta novissima Spicilegii*

Il conserve dans cette organisation doctrinale un caractère très trac.-tionnel. Cette œuvre est bien différente de celles de saint Anselme, de Hugues de Saint-Victor ou d'Abélard ; la personnalité de l'auteur s y l rouve beaucoup moins marquéel. La spéculation philosophique y tient assez peu de place. Pierre Lombard déclare qu'il se propose un but apologétique en s'en tenant à la doctrine traditionnelle[2]. On connaît le mot d'Innocent III qui se faisait, lire le texte de Pierre Lombard pour juger de certaines critiques : *Relatorem, invenio non assertorem.* C'est cet ensemble de qualités qui explique son succès durable.

La classification adoptée par Pierre Lombard est différente de celle des principales œuvres antérieures. L'étude de la théologie est pour Abélard celle de la foi, de la charité et des sacrements : *Tria sunt, ut arbitror, in quibus humanae salutis summa consistit, fides videlicet, charilas et sacramentum* 3. Hugues de Saint-Victor désigne deux œuvres divines, *opus conditionis et restaurationis.* Pierre Lombard utilise la distinction augustinienne des *res* et des *signa*.* On peut encore distinguer parmi les choses celles dont on jouit et qui nous rendent heureux, celles dont <m use et qui nous aident dans notre marche vers la béatitude, et celles dont on peut jouir et user. Les trois premiers livres des Sentences traitent des choses ainsi entendues, le quatrième porte sur les sacrements qui sont les signes de la grâce de Dieu.

SIGNIFICATION DOCTRINALE

L'influence qui prédomine dans l'œuvre de Pierre Lombard est celle de saint Augustin. Ses idées sur la grâce et la liberté sont reprises dans un exposé

Notesmenst t. il. p. 3-187, Paris, 1888 ; J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption au début du moyen âge,* Paris. 133? : In.. *De quelques fait nouveaux sur l'influence théologique d'Abélard,* dans *Bulletin de littérature ecdéswtvpie.* 193!, p. 104-113: Id., *Le dogme, de la Rédemption au XIIe siècle d'après des publications récentes,* dans *R' ¿e du uk -jen âge latin,* 1943, p. 101 et suiv. ; C. Schahl, *La doctrine des fins du* m : *s la staisKsiifsa,* Paris. 1348 : Sigex, Die *Stimma Decretorum des Magisters Ratins,* Paderborn, 1902 : M--H. Vicaire. *Ee Porretains et l'Avicennisme avant* 1215, dans *Revue des sciences philosophiques et th--âot~.* '.]? p. 4-«9-4>2 : J. de Walter, *Magistri Gandulphi Rononensis Sententiarum libri quatuor.* Virane,]?24 ; J. Wmuchex, *Les Disputationes de Simon de Tournai,* dans *Specilegium lovaniense,* II, 1932 ; H. Weiswbsler, *La Sumina sententiarum source de Pierre Lombard,* dans *Recherches de théologie ancienne et medievale,* 1934, p. 143-183 ; Id., *Maître Simonet son groupe De Sacramentis,* dans *Specilegium lovaniense,* 17, Louvain, 1937 ; Id., *L'École d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux, nouveaux documents,* dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale,* 1931, p. 231 et suiv.

(1) Pierre Lombard, né dans les premières années du xne siècle,voyage dans sa jeunesse en France où il achève sa formation. Nous possédons une lettre de saint Bernard qui le recommande à sos amis de Saint-Victor. De 1135 environ à 1150, il occupe la chaire de théologie de Notre-Dame, il est présent, à ce titre, au concile de Reims qui examine les doctrines de Gilbert de la Porréc. Évêque de Paris en 1159, il meurt en 1160. Ses œuvres sont : *Commentarius in Psalmos Davidicos, Collectanea in D. Pauli Epistolas, Sententiarum libri quatuor* (composés vers 1146-58). *(P.* L.,CXGII, 521-962.) Les *Sermones* attribués à tort à divers personnages, Hildcbert de Lavardin, Pierre Comestor, Maurice de Sully, se trouvent dans *P. L.,* CLXXI. Un texte des Sentences meilleur que celui de Migne se trouve dans *Opera omnia S. Bonaventurae,* Quarrachi, 1883, t. I-IV.

(2) *Sententiarum. Prologus : Horum igitur et Deo odibilem ecclesiam evertere, atque ora op pilare (ne virus nequitiae in alios effundere queant) et lucernam veritatis in candelabro exaltare volentes in labore multo ac sudore hoc volumen Deo praestante compegimus, ex testimoniis veritatis in aeternum fundatis, in quatuor libris distinctum. In quo majorum exempla doctrinamque reperies ; in quo per dominicae fidei sinceram professionem, vipereae doctrinae fraudulentiam prodidimus, aditum demonstrandae veritatis complexi, nec periculo impiae professionis incerti, temperato inter ulrumque moderamine utentes. (P. L.,* CXCU, 522.)

(3) *Introductio ad theologiam,* l. *(P. L.,* CLXXVIII, 981.)

(4) *Sententiarum,* I, i. *Veteris ac novae legis continentiam, diligenti indagine, etiam atque etiam considerantibus nobis, praevia Dei gratia, innotuit sacrae paginae tractatu circa res, vel signa praecipue versari, ut enim egregius doctor Augustinus ait, in libro De Doctrina Christiana : Omnis doctrina*

qui reste d'ailleurs assez sommaire, sans grand effort d'approfondissement ■t de justification. Malgré son souci de rester, d'une façon générale, fidèle à la tradition, Pierre Lombard suit parfois des opinions nouvelles. Il soutient en particulier, dans l'étude de l'incarnation, une proposition dégagée des principes d'Abélard et dont l'importance était grande dans les débats du xne siècle. Abélard disait non pas que dans le Christ Dieu est homme, mais qu'il a l'humanité. Il pouvait être conduit ainsi à l'adoptianisme ou à ce que l'on a pu nommer un « nihilisme christologique ». Dans cet esprit Pierre Lombard soutient cette proposition : *Christus ut homo non esi hoc aliquid.* Elle devrait s'entendre en ce sens ; *Christum il hcmirem non fuisse aliquid sel alicujus.* Cette thèse, examinée d'abord **iu concile d» Tours en 1164. s--a finalement condamnée en 1177 par 'ine décrets-e du pape Alexandre III uni l'avait d'ailleurs soutenue quand il était à Bologne maître Roland Bantfinelh ***

Une autre proposition de **Pierre Lombard est restée célèbre. H disait** que la charité par laquelle on aime Dieu et le prochain ne?: pas quelque chose de créé dans l'âme, mais le Saint-Esprit même. Cette doctrine veut s'autoriser de certains textes de saint Augustin (De *Trinitate,* **VIII** . Pierre Lombard veut dire que la charité procède du Saint-Esprit san? qu'elle soit reçue dans l'âme sous la forme d'une disposition stable et intérieure. Il veut manifester ainsi toute l'excellence de la charité. La l héologie postérieure, critiquant la thèse de Pierre Lombard, maintiendra l'inspiration augustinienne en reconnaissant que la charité est un don créé dans l'âme et en ce sens le principe intérieur de son mouvement.

L'originalité de Pierre Lombard se montre aussi dans l'art avec lequel il sait utiliser diverses traditions doctrinales, en rectifiant ou précisant certaines définitions pour aboutir à une théorie plus synthétique. C'est ce que l'on voit en particulier dans l'étude de la définition des sacrements. II considère dans le sacrement le caractère de signe et de forme de la grâce, l'efficacité : *Sacramentum enim proprie dicitur quod ita signum est gratiae Dei, el invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existai*2. Les éléments de cette définition sont d'orimue diverse. L'expression : *sacramentum, sacrae rei signum,* a une origine auaustinienne. L'autre formule : *gratiae invisibilis visibilis forma* se trouve chez Yves de Chartres et dans les *Summae sententiarum.* Elle est reprise par Abélard en changeant *forma* en *signum : sacramentum est visibile signum invisibilis gratiae* 3. On voit que l'œuvre de Pierre Lombard consiste à unir ces deux définitions. Il ajoute un autre élément, l'efficacité qui aurait été négligée par Abélard et mise en lumière au contraire par Hugues

rerum est Del signorum ; sed res etiam per signa dicuntur. Proprie au» rn I ; res appellantur quae non ad significandum aliquid adhibentur, signa vero, quorum usus est ir indo. P. L.. CXCII, 521.)

(1) *Sententiarum,* IIT, x. *An Christus secundum quod homo sit persona, vel aliquid : ...Si ergo secundum quod homo est aliquid : et secundum quod homo persona est. Sed e converso, si secundum quod homo persona est, vel tertia in Trinitate, vel alia ; sed alia non, ergo tertia in Trinitate persona.* ztt *si secundum quod homo persona est tertia in Trinitate, ergo Deus... Etsi christus secundum quod homo dicatur substantia rationalis, non inde tamen sequitur quod persona sit secundum quod homo. {P. L.,* CXCII, 777.)

2 *Sententiarum,* IV, i, 2. (P. *L.,* CXCII, 839.)

(3) *Introductio ad theologiam,* I, n. (P. *L.,* CLXXVIII, 984.)

de Saint-Victor.* Il aboutit ainsi à une définition synthétique au point de rencontre de traditions diverses dont il sait montrer la convergence

rniunAnn

L œuvre de Pierre Lombard n a pas toujours obtenu de son vivant le succès qu elle a connu par la suite. Il se trouvait engagé dans les critiques anti-adoptianistes contre Abélard. Après le concile du Latran, des critiques assez violentes ont été reprises par Gautier de Saint-Victor dans son pamphlet : *Contra quatuor labyrinlhios Franciae.* On trouve dans ce texte une opposition très significative entre les « scolastiques » et les « autorités des orthodoxes »3. Il est bien remarquable qu'un grief très souvent repris contre la pensée médiévale se trouve déjà exprimé avec netteté. De nouvelles accusations seront portées devant le pape Innocent III qui déclare trouver en général dans les livres des Sentences un recueil d'opinions plutôt que des affirmations personnelles.

PIERRE LE MANGEUR

Parmi les premiers disciples de Pierre Lombard on peut citer son successeur à la chaire de théologie de Notre-Dame. Il est connu sous le nom de Petrus Comestor, d'après la grande avidité qu'il avait à l'étude. Son traité *De Sacramentis* est le plus souvent sous la dépendance du maître des Sentences. C'est une œuvre très classique où domine l'autorité de la Bible, des Pères, des auteurs ecclésiastiques. On peut remarquer aussi, pour certaines questions, un effort de construction. Il fait avancer en particulier la doctrine de l'Eucharistie. La transsubstantiation était affirmée chez Pierre Lombard d'une façon indirecte, sous forme d'une réfutation d'une erreur. Elle est présentée par Petrus Comestor sous la forme d'une thèse particulière ; la conversion du pain et du vin s'y trouve exprimée par le terme même de transsubstantiation.

*PIERRE DE POITIERS*5

Les Sentences de Pierre de Poitiers sont le plus souvent très voisines de celles de Pierre Lombard. Elles suivent une méthode d'exposition très semblable. On y trouve les

(1) *De Sacramentis,* I, ix, 2. *Et efficax sit ad eamdem [sc. sanctificationem) sanctificandis conferendam. (P. L.,* CLXXVI, 318.)

(2) Cf. J. de Ghellinck, *Un chapitre dans l'histoire de la définition des sacrements au XIIe siècle,* dans *Mélanges Mandonnet,* t. I, p. 96. Voici la conclusion de cette étude. Elle « suffit à montrer le mérite du maître lombardien qui a su choisir pour sa pensée les meilleurs inspirateurs. S'il n'est souvent qu'un compilateur intelligent, on devra reconnaître aussi que la clairvoyance ne lui fait pas défaut et qu'en plus d'un point une étude minutieuse de son texte fait découvrir, dans une addition même, dans le changement d'un mot, ou dans la substitution d'une particule, une réelle originalité de pensée ou de formule là où une première lecture n'aurait fait voir qu'un copiste ».

(3) *Quid Petrus Lombardus aut nescio quis Joannes Damascenus, scholastici, ad auctoritates has orthodoxorum (Augustinus* et *Hieronymus)* ? Texte cité dans Du Boulay, *Historia universitatis parisiensis,* t. II, 1665, p. 561. Le pamphlet, d'allure assez violente, de Gautier de Saint-Victor a été écrit au lendemain du concile de Latran (1179) où les doctrines de Pierre Lombard avaient été examinées sans qu'une condamnation fût intervenue. Sur les doctrines christologiqucs, Pierre Lombard avait rencontré plusieurs autres adversaires, en particulier Gerhoch de Reichersberg, *Œuvres* dans *P. L.,* CXCIII, 461-1609.

(4) Petrus Comestor enseignait à Paris, après la mort de Pierre Lombard, de 1164 à 1169. Il abandonne ensuite sa charge et se retire à l'abbaye de Saint-Victor où il meurt en 1198. Il a écrit une *Historia ecclesiastica* qui se propose de présenter le récit de l'Écriture d'une façon historique et des Sermons. *(P. L.,* CXCVIII.) Les *Sententiae de Sacramentis* ont été éditées par le P. Martin à la suite du *De Sacramentis* de maître Simon, Louvain, 1937.

(5) D'après la chronique d'Aubri des Trois-Fontaines, on sait que Pierre de Poitiers succède tu

mêmes doctrines sur la christologie 1, comme aussi sur la nature de la charité 2. On remarquera aussi l'analyse du libre arbitre que nous donne Pierre de Poitiers, il unit deux définitions qui se trouvaient souvent distinctes, celle des philosophes et celle des théologiens 3. Sa préoccupation, semblable à celle de Pierre Lombard, est de montrer la valeur de chacune de ces explications, l'une qui vient d'Abélard, l'autre qui se trouve d'une façon classique chez Anselme de Laon, Hugues de Saint-Victor, saint Bernard. L'étude théologique du libre arbitre montre toujours le souci d'éviter la proposition condamnée en 1140 au concile de Sens : *liberum arbitrium per se sufficit ad aliquid bonum* :*

L'ÉCOLE D'ABÉLARD LES PREMIERS TÉMOINS DU MOUVEMENT ABÉLARDIEN

L'érudition moderne a permis de retrouver l'existence, longtemps ignorée, d'une école théologique d'Abélard. On a pu montrer **les ressemblances que présentent entre eux** plusieurs textes dont la critique -s :tzve : - reproduisent **■les opinions caractéristiques d'Ate-'ard et suivent la méthode dialectique que hñ-méme** a inafigurée. Le premier connu est *YEpitome theologiae* **dhrûüinnne attribué à un certain** Hermann, vers 1140. Trois autres ouvrages. découverts par Denifle, présentent le même caractère. Ce sont les *Sentences* de Saint-Florian, les *Sentences* de Roland Bandinelli, le futur pape Alexandre III, et les *Sentences* de maître Omnebene. Ces divers traités peuvent être considérés comme des résumés très élaborés de la doctrine d'Abélard5.

On retrouve en particulier dans ces exposés théologiques les doctrines d'Abélard sur la Rédemption. On considère surtout les effets psychologiques de la mort du Sauveur, l'amour dont elle témoigne et qu'elle

1169 à Pierre Le Mangeur. Il occupe la chaire de théologie jusqu'à sa mort en 1205. Il écrit les *Sententiarum libri quinque. (P. L.,* CCXI.)

(1) *Sententiarum,* IV, *Tractatus de Incarnatione. [P. L.,* CCXI, 1170-1221.)

(2) *Ibid.,* I, XXXI. *Quod enim charitas ipsa qua Deum diligimus, vel qua Deus nos diligit, Deus sit, audi Augustinum* : « *Cum de dilectione fratrem diligimus, de Deo fratrem diligimus. Nec fieri potest ut ipsam praecipue dilectionem non diligamus, qua fratrem diligimus, quia Deus ipse dilectio est.* » *(P. L.,* CCXI, 916-917.)

(3) *Ibid.,* II, XXII. *Liberum arbitrium sic diffinitur a philosophis* : Liberum arbitrium est liberum de voluntate judicium ; *a theologis vero sic diffinitur* : Liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis qua eligitur bonum, gratia assistente et malum gratia desistente. (P, *L.,* CCXI, 1031.) Cf. dom O. Lottin : *Les définitions du libre arbitre au XIIe siècle,* dans *Revue thomiste,* 1927, p. 226.

(4) Un autre disciple de Pierre Lombard est Odon d'OunscAMP ou de Soissons. Après avoir enseigné à Paris, il se retire au monastère d'Ourscamp, près de Noyon, en 1165, et meurt, cardinal de Tusculum, en 1177. Les *Quaestiones magistri Odonis suessoniensis* ont été éditées dans les *Analecta novissina spicilegii solesmensis,* de Pitra, Paris, 1888, t. II, p. 3-187. On peut citer également maître Martin qui suit d'une façon très fidèle, parfois même littérale, Pierre de Poitiers, comme aussi, dans d'autres passages, Simon de Tournai. Bandinus est aussi très souvent fidèle à Pierre Lombard. *[Magistri Bandini theologi Sententiarum libri quatuor, P. L.,* CXCII, 965-1112.)

(5) *L'Epitome theologiae christianae* est publié dans *P. L.,* CLXXVIII, 1685-1757. Ce titre est d'ailleurs factice. Les manuscrits donnent : *Sententiae magistri Petri Abaelardi,* mais la critique montre que ce texte ne peut être d'Abélard lui-même. Les *Sententiae Florianenses* sont dans B. Geyer et Zellinger, *Florilegium patristicum,* fase. 24, Bonn, 1925. Les Sentences de Roland sont éditées par A. Gietl, *Die Sentenzen Rolands,* Fribourg-cn-Brisgau, 1901. — Les *Sentences* de maître Omnebene se lisent dans un manuscrit de Munich encore inédit, dont plusieurs morceaux sont publiés par J. Denifle et par Gietl. Cf. J. Denifle, *Die SentenzenAbaelards und die Bearbeitung <einer Théologie,* dans *Archiv für Lilteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters,* I, 1885 ; A. Landgraf, *Beitrage zur Erkenntnis der Schulé Abaelards,* dans *Zeitschrift für katholische Théologie,* 1930 ; H. Ostlender, *Peter Abaelards Théologie und die Sentenzenbûcher seiner Schule,* Breslau, 1926.

fait naître en nous. Cet aspect de la pensée d'Abélard est présenté avec insistance dans *VEpitome theologiae christianae*[1]. Il n'est pourtant pas exclusif. Si la mort du Christ est un exemple, elle a aussi une valeur devant Dieu, un caractère d'oblation sacrificielle. La pensée d'Abélard est utilisée et dépassée ; elle se trouve au contraire sous la forme d'un moralisme plus strict dans les *Sentences* de Saint-Florian[2].

LES SENTENTIAE PARISIENSES

Ce texte découvert et édité par Landgraf[3] présente aussi tous les caractères des écrits de l'école d'Abélard '. C'est un résumé de la doctrine. L'exposé paraît cependant parfois un peu hâtif ; on peut admettre que c'est un ensemble de notes prises par un auditeur d'Abélard durant l'enseignement oral du maître, vers 1139-1141.

On trouve dans ce traité le plan classique de l'exposé théologique d'Abélard, portant successivement sur la foi, les sacrements, la charité. La foi catholique consiste dans la connaissance de l'essence divine et de ses bienfaits[4]. La doctrine d'Abélard est fidèlement suivie sur les principaux problèmes, la foi, la nature du sacrement, la charité[5].

L'ISAGOGE IN THEOLOGIAM

Ce texte est un exposé toujours fidèle à la méthode théologique d'Abélard. On peut y retrouver aussi une influence de la *Summa sententiarum* ; on admet d'ailleurs que celle-ci dépend d'Abélard. *L'Ysagoge* retrouverait donc l'enseignement d'Abélard par cet intermédiaire.

L'intérêt de *VYsagoge* est aussi de montrer un grand effort d'apologétique. L'auteur s'adresse aux juifs et veut leur faire comprendre la signification de l'œuvre de la rédemption. C'est une préoccupation que l'on retrouve souvent au XIIe siècle. L'auteur de *VYsagoge* fait des citations nombreuses des psaumes en hébreu. Il analyse le rôle de la loi et des prophètes dans

(1) *Epitome theologiae christianae,* XXIII. *Venit ergo filius Dei... ul eum a servitute peccati, dilectionem suam ei infundens, redimeret, seipsum pretium et hostiam puram Patri offerendo et solvendo. Hoc multis denique modis aliis sed nullo tam convenienti facere potuit... Sed nullo meliori aut etiam tam bono modo redemptio ista potuit fieri quam si Filius Dei homo fieret. Cum homo namque a peccato esset liberandus, oportebat ut verbis praedicatio et operum exhibitio fieret. Haec autem tam convenienter nequiret, nisi Filius Dei homo factus hominem instrueret. (P. L.,* CLXXVIII, 1731.)

(2) *Sententiae Florianenses. Nobis autem videtur Deus hunc modum elegisse... quia per istum tantam caritatem nobis exhibuit majorem quam nemo habuit.* (Édit. B. Geyer, p. 16.) Cf. J. Rivière. *Le Dogme de la Rédemption au début du moyen âge,* p. 171 et suiv.

(3) A. Landgraf, *Ecrits théologiques de l'École d'Abélard,* dans *Spicilegium lovaniense,* XIV, 1934.

(4) *Sententiae Parisienses. Diximus summam salutis consistere in tribus : in fide, sacramenti? et caritate.* Édit. A. Landgraf, p. 48. *Fides catholica in cognitione divinae essentiae et in cognitione beneficiorum Dei. In cognitione divinae essentiae, scilicet, ut cognoscamus quomodo Deus sit trinus et unus. Item fides consistit in cognitione beneficiorum Dei, quia debemus credere Christum incarnatum, passum, resurrexisse, etc. quae omnia beneficia nobis a Deo collala sunt. [Ibid.,* p. 5.)

(5) On retrouve dans les *Sententiae* la définition de la foi qui avait été dénoncée par Guillaume de Saint-Thierry : *Existimatio rerum quae non videntur.* Les définitions suivantes sont aussi celles d'Abélard : *Sacramentum est visibile signum invisibilis gratiae. [Sententiae,* édit. A. Landgraf, p. 37.) *Caritas est amor honestus. Amor est voluntas bona erga alterum propter seipsum. Debeo alit bene velle non propter me, sed propter ipsum. Si volo aliquem habere paradisum quem habeo odio, et propter me, id est ut me expediam ab illo, non est amor honestus, id est tendens in eum finem in quem oportet, id est in ipsum Deum. Diversae causae possunt esse in dilectione, sed finis unus, id est finali? et suprema causa, id est Deus. [Ibid.,* p. 48.)

l'instruction du peuple juif, il veut montrer qu'elles ne sont que des préparations et prennent leur sens par leur rapport à la Loi nouvelle [1].

INFLUENCE DE GILBERT de la porrée

La doctrine théologique de Gilbert de la Porrée a exercé au XIIe siècle une grande influence. Elle avait été vivement critiquée au concile de Reims (1148). Gilbert de la Porrée avait déclaré lui-même qu'il tenait sur tous les problèmes soulevés les doctrines approuvées par le concile. Pourtant un groupe de disciples reste fidèle à la pensée qu'il avait élaborée. On en connaît en particulier l'existence par un sermon de saint Bernard.

Je ne par> pas. dit-il 'entre l'évêque de Poitiers, car dans ce concile s est wtoés - la sentence des évêques et a lui-même :'ormenem«ra' réprouvé r-s propre ▮ Je parle pour ceux qui. contrairement à l'interdit apostolique promulsué dans cette asscmhlré copient et lisent ses livres, s'obstinent à suivre cet évêque en des idées qu'il a abandonnées et préfèrent en lui le maître qui a enseisnê l'erreur au maître qui apprend à se corriger®. » Il est difficile de connaîtreexactement l'étendue de ce groupe de disciples. Il faudrait citer, semble-t-il, Jourdain de Fantasma. Yves qui fut évêque de Chartres, Jean Beleth. Les *Sententiae divinitatis* sont le témoin le plus intéressant de cette influence. Elle s'exerce aussi d'une façon diffuse. On la retrouve chez Jean de Salisbury, Otton de Freysing, Nicolas d'Amiens, Raoul Ardent, maître Martin, Simon de Tournai, Alain de Lille [3]. Un traité anonyme, le *Liber de vera philosophia,* s'inspire certainement aussi du porrétanisme. L'attribution qui en a été faite à Joachim de Flore est impossible. Mais on retrouve chez celui-ci une application des principes de Gilbert de la Porrée. La distinction des trois âges de l'humanité, la création, l'incarnation, l'avènement du Saint-Esprit, est comme une transposition de la doctrine de Gilbert dans une philosophie de l'histoire.

On peut encore retrouver l'influence de Gilbert de la Porrée dans le milieu où s'élaborent, vers la fin du siècle, plusieurs doctrines convergentes sur la procession des choses à partir de l'unité divine. Os idées sont exprimées dans le *De unitale* de Dominique Gundisalvi et dans l'anonyme *De causis primis el secundis.* Elles dépendent certainement en partie de l'avicennisme, mais elles sont aussi en rapport avec des doctrines

(1) *Sententiae,* édit. A. Landgraf. *Lex praedictis idcirco super addila est ut legem naturalem per peccatum corruptam repararet et ut itidem populum ad futuram veritatis figuris legalibus praepararet. Primam efficaciam per decem naturalia precepta, secundam vero per figurationem habuit, ut in paschalibus, agni immolatione et similibus.* (P. 132.)

De nouveaux traités de l'école d'Abélard ont été édité» par A. Landgraf, *Commentarius Cardabrigensis e schola Abaelardi. I. In Epistolam ad Romanos ; II. In Epistolam ad Corinthios primam et secundam, ad Galatas et ad Ephesios,* dans *Publications on Mediaeval Studies,* de Notre-Dame. Indiana, 1937-1939. On y trouve, en particulier, la doctrine de la Rédemption caractéristique de la théologie d'Abélard : *Hoc regnum vel servitutem destruxit Deus per dilectionem Dei in nobis excitatam et accensam per illam summam efficaciam dilectionis quam nobis exhibuit per mortem Filii sui*

(2) *In Cantica, Sermo LXXX. [P. L.,* CLXXXIII, 1170.)

(3) Raoul Ardent, né avant le milieu du XIe siècle, étudie d'abord à Poitiers. On le trouve à la cour de Guillaume IX, comte de Poitiers et duc d'Aquitaine ; il le suit en 1201 à la croisade , il est probable qu'il y mourut. Il est l'auteur d'un *Speculum universale.* Cf. B. Geyer, *Radulphus Ardens und die Speculum universale,* dans *Theologische Quartalschrift Tübingen,* 1911, p. 68-83. Il nous a laissé aussi les *Homiliae in epistolas et evangelia Sanctorum [P. L.,* CLV), *Ilomiliae de tempore* (1301-1488), *de Sanctis* (1488-1626), *In epistolas et evangelia dominicalia* (1667-2118).

théologiques. Il est naturel de chercher dans ce complexe doctrinal le souvenir de Gilbert de la Porree. Le réalisme de la participation qu'il soutient conduit à voir dans les choses des processions de l'unité divine. Il reconnaît la « dénomination extrinsèque des choses à partir de leur principe » suivant une expression qui se retrouve dans le *De causis primis el secundis*[1]. Il faut sans doute rapprocher, à certains points de vue, ces thèses de celles qui sont soutenues par Thierry de Chartres et qui tendent à reconnaître une « présence de l'essence divine » dans l'être créé. Elles cherchent certainement à éviter la philosophie de l'identité, elles traduisent d'ailleurs une intuition d'une haute valeur. Mais le platonisme qui leur est commun n'apparaît pas entièrement repensé et capable de rejoindre alors de lui-même les vérités initiales de la foi chrétienne.

LES SENTENTIAE DIVINITATIS

Ce texte est un écrit anonyme que l'on peut dater de 1141-1147[2]. On y trouve le souvenir de doctrines assez diverses : Hugues de Saint-Victor, saint Bernard, parfois Abélard ». Mais l'influence la plus importante est celle de Gilbert de la Porrée, en particulier dans l'étude de la christologie. La pensée développée dans ce traité a d'ailleurs, à d'autres moments, beaucoup d'originalité, de pénétration et de force. Le prologue montre que la théologie a un caractère affectif autant que spéculatif, elle est en accord avec la mystique. Mais elle dépend toujours de l'effort de la raison ; l'auteur fait l'éloge de l'étude par laquelle vous avons accès aux biens spirituels *

LA SOMME DES SENTENCES LE PROBLÈME CRITIQUE

On trouve parmi les œuvres de Hugues de Saint-Victor l'édition d'un traité de la plus grande importance intitulé *Summa sententiarum.* La critique a depuis longtemps reconnu que cette attri-

(1) Voir Gilbert de la Porrée, *In lib. de Trinitate Boetii. (P. L.,* LXIV, 1264.) De *primis causis et secundis : Et si extrínseca quadam denominatione, ab esse sui principii singula esse dicuntur, et extrínseca quadam denominatione, ab unitate sui principii unumquodque unum dicitur.* Cf. sur ces diverses questions M. H. Vicaire, *Les Porrétains et VAvicennisme avant* 1215, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* 1937, p. 449-483.

(2) B. Geyer, *Die Sententiae divinitatis. Ein Sentenzbuch der Gilbertschen Schule,* dans *Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* VIII, 2-3.

(3) La définition du libre arbitre est la suivante : *Libertas arbitrii est aptitudo rationalis voluntatis quo potest malum gratia desinente, bonum nonnisi gratia operante, vel ad bonum non erigitur nisi gratia faciente.* L'auteur ajoute : *Hanc sententiam confirmat abbas Claravallensis in libro dc libero arbitrio.* (Édit. B. Geyer, p. 34.) Sur la question du péché originel, les *Sententiae Divinitatis* dépendent d'Abélard. Ce n'est pas un péché proprement dit, mais une simple suite du péché d'Adam. Cf. R. Martin, *Le péché originel d'après Gilbert de la Porrée et son école,* dans *Revue d'histoire ecclésiastique,* 1912, p. 674 et suiv.

(4) *Sententiae divinitatis, Prologus. Hac visione coelum nobis aperitur, quando divina inspiratione aut etiam humana ratione creator agnoscitur, quando studiis magistrorum et discipulorum reficitur. Coelum namque clausum dicitur cum coelestia secreta et spiritualia bona nobis occultantur, nec pluit annos tres et menses sex, cum per mysteria Trinitatis et sua opera misericordiae corda terrenorum non irrigantur, sicque fit penuria, non panis et vini sed verbi Dei.* (Édit. B. Geyer, p. 3.)

On a parfois rapproché les *Sententiae divinitatis* de l'œuvre de maître Simon. En réalité cette œuvre n'est pas une expression plus ancienne des *Sententiae,* elle leur est antérieure. Elle date de 1145-1160 ; son origine peut être cherchée dans une école cathédrale ou monastique de Flandre ou du Bas-Rhin. La personnalité de maître Simon reste par ailleurs à peu près inconnue. L'étude des sacrements est chez lui intéressante. Il dépasse la définition très large de saint Augustin : *Sacramentum est sacrae rei signum* et en donnant une définition plus stricte il présente, d'une façon plus nette que beaucoup de ses prédécesseurs, la formule septénaire des oacrements. On trouvera dans l'étude particulière de chaque sacrement des notions importantes fixant l'état de la spéculation

bution était impossible. Mais il est difficile de dater ce texte d'une façon certaine et d'en reconnaître l'auteur. La *Somme des Sentences* se rapproche par de nombreux caractères de l'œuvre de Pierre Lombard. Mais il est difficile de savoir si elle lui est antérieure ou si au contraire elle l'imite ; c'est là une question essentielle pour fixer le sens de l'œuvre de Pierre Lombard et ainsi pour comprendre, sous plusieurs de ses aspects, le mouvement théologique qu'il a inspiré. L'hypothèse la plus remarquable est celle du P. Chossat. Il établit que la *Somme des Sentences* dépend d'Abélard, il précise qu'elle est postérieure au concile de Reims et aussi à la mort de Pierre Lombard (1154), puisqu'elle mentionne explicitement ce maître. La tradition manuscrite attribue ce traité à maître Hugues. Le P. Chossat croit pouvoir l'identifier à Hugues de Mortagne, prieur de Saint-Martin de Séez ; sa composition serait ainsi vraisemblablement de 1155 *.

SIGNIFICATION DOCTRINALE

Quelle que soit la solution définitive que l'on donne au profetésse de l'attribution. on peut retirer de l'étude entiqwe de la Soenme des résultats précieux Elle s msptre oertainemMit d'Ansefae de Laon. d'Abélard, de Hugues •le Saint-Victor La définition des sacrements ressemble à celle d'Abélard à laquelle elle ajoute cependant la considération de l'efficacité '.

La Somme présente surtout une critique intéressante des idées des porrétains. Au concile de Reims, on avait imposé à Gilbert de la Porrée cette formule : *Quicquid est in Deo Deus est.* Il soutenait au contraire qu'en Dieu les relations et les propriétés sont une réalité distincte de la substance. Ses disciples maintenaient ces propositions et prétendaient que la raison ne peut prouver l'absolue simplicité de la substance divine. C'est ce que les *Sententiae divinitatis* expriment en ces termes : *Immo*

théologique. On remarquera que dans le traité de l'Eucharistie il n'emploie pas le terme *transsubstantiation* mais *commutatio substantiae in substantiam,* qui en est très proche. Cf. H. Weisweiler, *Maître Simon et son groupe De Sacramentis,* dans *Spicilegium lovanienses,* fase. 17, Louvain, 1937. Ed. Dhanis, *Quelques anciennes formules septénaires des Sacrements,* dans *Revue d'histoire ecclésiastique,* 1930, p. 574 et suiv.

(1) M. Chossat, *La Somme des Sentences, œuvre de Hugues de Mortagne,* dans *Spicilegium lovaniense,* V, Louvain, 1923. La thèse du P. Chossat a eu de nombreux partisans. Don O. Lottin la confirme par de nouvelles études, *La Summa sententiarum est-elle antérieure aux Sentences de Pierre Lombard,* dans *Revue néo-scolastique de philosophie,* 1923, p. 284-302. Par contre de nombreux critiques maintiennent qu'elle est une source de Pierre Lombard. On peut citer : B. Geyer, *Verfasser und Abfassungszeit der sogenannten Summa sententiarum,* dans *Theologische Quartalschrift,* 1926, p. 82-107 ; H. Ostlender, *Peter Abaelards Théologie und die Sentenzbücher seiner Schule,* Breslau, 1926 ; H. Weisweiler, *La Summa sententiarum source de Pierre Lombard,* dans *Revue de théologie ancienne et médiévale,* 1934. D'après cette dernière hypothèse, la Somme serait des années 1140-1146. La thèse traditionnelle de l'attribution à Hugues de Saint-Victor vient d'être reprise par D. Silvain, *La tradition des sentences d'Anselme de Laon,* dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* 1947-48, p. 1-53. La Somme serait la rédaction par Hugues de Saint-Victor des Sentences que Guillaume de Champeaux, son prédécesseur, avait emportée? de Laon. Elle trouverait donc son origine première dans l'enseignement d'Anselme de Laon.

(2) « De l'étude assez détaillée que nous avons été amené à faire des onze premiers chapitres de la Somme, il résulte que les sources de ce début sont par ordre chronologique Anselme de Laon, Abélard, les deux Sacramentaires du Victorin, les *Sententiae divinitatis* et les Sentences du Lombard. Avec ces six volumes sur sa table, notre maître Hugues a pu composer sa mosaïque. (M. Chossat, *La Somme des sentences,* p. 123.)

(3) *Summa sententiarum,* IV, 1. *Sacramentum est visibilis forma invisibilis gratiae in eo collatae quam scilicet confert ipsum sacramentum. Non enim est solummodo sacrae rei signum, sed etiam efficacia. Et hoc est quod distat inter signum et sacramentum, quia ad hoc ut sit signum non aliud exigit nisi ut illud significet cujus perhibetur signum non ut conferat. Sacramentum vero non solum significat sed etiam confert illud cujus est signum vel significatio. (P. L.,* CLXXVI, 117.)

ianquam de alio et alio loquilur de Deo el de divinitate. L'argumentation de Pierre Lombard porte contre ces propositions de l'école porrétaine. U affirme que les propriétés des personnes sont les personnes elles-mêmes et que Dieu est l'essence divine. Il est bien remarquable que la même doctrine se retrouve dans la *Somme des Sentences*[1]. Ce texte est plus concis que celui de Pierre Lombard ; il paraît l'utiliser. On peut faire des remarques analogues en comparant les thèmes du libre arbitre [2]. Il faut donc reconnaître que la critique interne est favorable à l'antériorité de l'œuvre de Pierre Lombard par rapport à la Somme.

THÉOLOGIENS ET CANONISTES LES COLLECTIONS CANONIQUES ANTÉRIEURES A GRATIEN

Le droit canonique connaît au xiie siècle un grand développement ; ses œuvres les plus célèbres sont contemporaines de celles qui proposent une systématisation théologique. Les problèmes posés sont très voisins, les échanges sont nombreux. Les recueils canoniques utilisent les traités théologiques, souvent aussi ils en constituent les sources.

C'est au XIe siècle que l'on trouve les premiers efforts pour construire un système du droit canonique. L'œuvre de Burchard de Worms est reprise et développée par Yves de Chartres [3]. On voit apparaître auparavant les collections grégoriennes, parmi lesquelles l'anonyme intitule Collection en 74 articles, les œuvres d'Anselme de Lucques et du cardinal Deusdedit. Ce ne sont encore que des recueils de textes faisant autorité L L'exposé du dogme est cependant assez souvent présenté en même temps que les décisions canoniques, en particulier à propos des sacrements. On trouve notamment chez Anselme de Lucques et chez Alger de Liège autre chose qu'une classification ; leur œuvre apparaît comme un premier effort d'organisation rationnelle [4].

LE DÉCRET DE GRATIEN[6]

L'œuvre de Gratien a une signification beaucoup plus importante que les précédentes. Elle a un caractère synthétique et critique. Gratien se propose

(1) *Summa sententiarum,* I, 4. *Ac primum de illa parte fidei quae pertinet ad unitatem divinae substantiae videamus. Sicut enim ratio approbavit Deum esse, ita et unum esse affirmat, ut principium omnium unum sit et finis. Si enim duo essent vel utrumque insufficiens esset, vel alterum super fluum ; quia si aliquid deesset uni quod haberet alterum, non summe perfectum esset. Si vero nihil uni deesset quod haberet alterum, cum in uno omnia essent, alterum superflueret. Est ergo unum principium, unus auctor omnium, quod (ut juvetur ratio) multae auctoritates probant. (P. L.,* CLXXVI, 47.)

(2) *Ibid.,* III, 8. *Liberum arbitrium est habilitas rationalis voluntatis quo bonum eligitur gratia cooperante, vel malum ea desinente. (P. L.,* CLXXVI, 101.)

(3) Burchard de Worms redige entre 1012 et 1022 le *Liber decretorum. (P. L.,* CXL, 537-1062.) Yves de Chartres, né en 1040, est d'abord élève de Lanfranc à l'abbaye du Bec, évêque de Chartres en 1090. Il rédige deux traités : *Decretum* et *Panormia. (P. L.,* CLXI, 47-1022, 1041 et 1044.) Cf. P. Fournier, *Les collections canoniques attribuées à Yves de Chartres,* dans *Bibliothèque de VÉcole des Chartes,* 1896, p. 645-698; 1897, p. 26-77, 293-326, 410-444, 624-676.

(4) Cf. t. VIII, p. 182-188 et 247-258.

(5) Alger de Liège (1070-1132) a écrit le *De misericordia et justifia.* Dans le Prologue de ce traite il expose ainsi son but : *Ad haec, quantum dedit Deus, discernendum elaborari ut in canonibus adeo intentionis, utilitatis, veritatis, eluceret unitas ut nullam contrarielalis discordiam pararet aliqua eorum diversitas. (P. L.,* CLXXX, 858.) Sa doctrine de l'Eucharistie présente une grande importance. Elle termine la discussion théologique soulevée par Bérenger, cf. L. Brigué, *Alger de Liège. Un théologien de l'Eucharistie au début du XIIe siècle,* Paris, 1936.

(6) Gratien enseigne le droit à Bologne. La date de sa mort est antérieure au concile du Latran,

d'accorder les autorités différentes. Il utilise, pour y parvenir, les principes qu'avait fixés Abélard en montrant, dans la préface du *Sic et non,* que les controverses prendraient lin le plus souvent si l'on observait que les divers auteurs ne prennent pas les mêmes termes dans les mêmes significations. *Non sunl adversi sed diversi.* Il faut donc faire un travail d'interprétation exprimé par le titre même du traité de Gralien : *Concordantia discordantium canonum.* Les conclusions de cette critique sont fixées dans *les Dicta Gratiani.* L'inspiration de Gratien est donc semblable à celle de Pierre Lombard. Il faut admettre, semble-t-il, que le *Décret* est antérieur aux *Sentences.* L'œuvre de Gratien intéresse la théologie à plus d'un titie, par les influences qu'elle subit ou qu'elle exerce, par la -ignification doctrinale qu'elle présente en elle-même.

LES COMMENTATEURS DE GRATIEN

L'œuvre des canonistes prendra pendant longtemps le caractère de commentaire- ou P _' sur Gratien. Le premier traité de ce genre est <elui de Rufin, vers 1157 '. Les mêmes **astean sont ie yin» sauvent canonistes et théologiens. Roland BandneiE, onanaate câêftae. devens par la suite le pape Alexandre ill. écrit Snâatn: L en es. 1- même de €anduipb de Boioene •„ Le pian quìi adopte dans ses** *Senienea* **est le même qwe celui de Pierre Lombard. Il semble que l'œuvre de Gandulphe** soit postérieure : par contre Pierre de Poitiers connaît ces *Sentences* vers 1175 ; leur rédaction doit ainsi se trouver placée entre 1160 et 1170.

Le cardinal Laborans est lui aussi à la fois canoniste et théologien 4. Le *Codex compilationis* est une nouvelle systématisation des canons contenus dans le *Décret* de Gratien. Son œuvre théologique est intéressante. Il reprend les discussions de l'époque sur le libre arbitre. Il critique le pélagianisme en rattachant sa doctrine dans ses principes au *De Trinitate* de saint Hilaire ; on retrouve aussi chez lui l'influence de Gilbert de la Porrée et des *Sententiae divinitatis 5.*

ROBERT DE MELUN CARACTÈRE GÉNÉRAL DE LA THÉOLOGIE

L'œuvre de Robert de Melun, longtemps assez ignorée, apparaît comme l'une des plus originales et souvent des plus fortes de son temps. La méthode de la théologie fait chez lui de grands progrès. Son œuvre, qui est sans doute antérieure à celle de Pierre Lombard,

1179. Il écrit vers 1140 la *Concordantia discordantium canonum,* nommée aussi *Decretum Gratiani. (P. L.,* CLXXXVII.) Cf. t. IX, p. 83-84.

i(l) *Die « Summa Decretorum » des Magisters Rufians,* édit. Siegen, Paderborn, 1902.

¡2) *Die Sentenzen Rolands,* édit. A. Gietl, Fribourg, 1891.

(3) *Magistri Gandidphi Bononensis, Sententiarum libri quatuor,* édit. Joannes *de* Walter, Vienne, 1924. Gandulphe de Bologne meurt en 1186.

(4) Après avoir obtenu à Paris le titre de Magister, il devient cardinal en 1173 et meurt en 1190. Ses traités théologiques sont : *De aera libertate ; Epistola contra Sabelìianos ; De justitia el justo.* Cf. *Laborantis cardinalis opuscula,* édit. A. Landgraf *(Florilegium pairisticum,* 32) et *P. L.,* CCIV, 867-914.

(5) *De justitia el justo,* II. *Vult tamen ex sua clementia Deus nuncupari debitor ut laborare non haesitet agricultor. Vult ut sit fidelis credendo sibi pollicenti, sicut ipse fidelis est pollicita reddendo* ı *redenti. Numquid gratiam habet Dominus servo quia fecit quae imperaverat ? Non, inquit, puto. Unde virtutes et opera viae potius sunt ad regnum quam forsitan causae regnandi. Non enim cunctipotens bonitas quae ex suis ipsa subsistit extrinseci boni non indiga, forinsecis causis obstringitur, ut merito laboris diurni de jure civili cogatur operario reddere sero denarium, sed sola illi est pro causa*

montre comment le procédé de la *quaestio* se dégage de la *lectio.* Les *Quaestiones de divina pagina* sont soulevées par la lecture du texte de saint Matthieu ; la spéculation se développe à partir du texte, elle le prend souvent comme une suggestion et le dépasse.

Robert de Melun est passé comme Abélard de la dialectique à la théologie 1. On trouve chez lui une élaboration très vaste, il sait dominer les questions et applique à la recherche théologique toutes les ressources de la raison. Il est bien remarquable qu'avec de telles préoccupations son œuvre garde un caractère très traditionnel. Elle montre une grande connaissance des pères, Ambroise, Origène, Jérôme, Grégoire et surtout Augustin. Il est le plus souvent en accord avec Hugues de Saint-Victor, ses *Sentences* suivent le plan du *De Sacramentis.* On le voit ordinairement opposé à Abélard. Mais cette attitude n'a rien de systématique. Plusieurs de ses doctrines se rapprochent de celles d'Abélard. Il reconnaît avec lui la légitimité de l'attribution spéciale aux Personnes de la Trinité 2. Il montre encore son esprit d'accueil, comme aussi d'indépendance critique, et son souci de synthèse dans la théologie de la Rédemption. Avec Abélard il insiste sur les bienfaits de l'Incarnation, sa convenance pour nous. Mais il sait reconnaître les limites de cette théorie qui risque de s'achever en une sorte de moralisme pur. Il complète Abélard en montrant que l'incarnation garde la valeur d'un sacrifice. On trouverait chez lui des remarques permettant d'unir les aspects de la vérité exprimées par saint Anselme et par Abélard 3.

aspects de la doctrine

On trouve chez Robert de Melun des spéculations théologiques très élevées, en même temps qu'une véritable fermeté dans l'analyse philosophique. C'est ce que l'on peut remarquer dans les développements originaux sur l'existence de Dieu. On peut distinguer trois modes suivants lesquels Dieu est connu. Nous avons une connaissance intérieure de Dieu par la raison naturelle et par la grâce, sans laquelle d'ailleurs la raison naturelle ne peut progresser. Nous pouvons aussi le connaître d'une façon extérieure par les créatures et par l'Écriture. Dieu a voulu être pour nous tantôt manifeste et tantôt caché. Ainsi la foi garde son mérite, l'infidélité reste possible, mais n'a pas d'excuse 4.

voluntas. Quid igitur? otiandumne est et a labore vacandum ? Hoc profecto cuipiam sit videri si non efficientibus operum causis debeat coronari. (Édit. A. Landgraf, p. 30.)

(1) Robert de Melun est né en Angleterre vers la fin du xie siècle. Il est à Paris successeur d'Abélard à la Schola artium, après le concile de Sens, 1140. Jean de Salisbury, qui suit alors ses cours, nous donne un témoignage sur son enseignement remarquable par son aisance, sa clarté. Il s'établit à Melun en 1144 et passe de l'enseignement de la dialectique à celui de la théologie. En 1148 il est au concile de Reims où il prend position contre Gilbert de la Porrée. Ses œuvres les plus importantes datent de cette époque. U est vraisemblable qu'il enseigne ensuite à l'abbaye de Saint-Victor. Il est à la fin de sa vie archidiacre d'Oxford, puis évêque de Hereford de 1163 à 1167. Il écrit les *Quaestiones de divina pagina* et les *Quaestiones de Epistola Pauli,* ainsi que les *Sententiae* appelées aussi dans les manuscrits *Summa magistri Roberti Melodonensis de theologia.* R. Martin, *Œuvres de Robert de Melun, I, Quaestiones de divina pagina,* Spicilegium lovaniense, XIII, Louvain. 1932 ; *II Quaestiones de Epistola Pauli,* Spicilegium lovaniense, XVIII, Louvain, 1938.

(2) Gf. R. Martin, *Pro Petro Abaelardo. Un plaidoyer de Robert de Melun contre saint Bernard.* dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* 1923, p. 308 et suiv. On trouvera à la suite de cet article l'édition d'un fragment important des *Sententiae,* p. 320-333.

(3) *Nullus enim modus erat qui tantum ad humilitatem nos incitaret, vel ad tantum amorem inflammaret,* texte cité par J. Rivière, *Le dogme de l'incarnation au début du moyen âge,* p. 234.

(4) *Quaestiones de Epistola Pauli,* édit. R. Martin, p. 25.

L'analyse des rapports de la grâce et de la liberté est élaborée avec beaucoup de sûreté. Robert de Melun présente une analyse philosophique du libre arbitre. Il en cherche une définition qui permette de le saisir dans toute sa perfection, en tant qu'il s'applique à Dieu, aux bienheureux autant qu'à l'homme ici bas. *Liberum arbitrium tanto liberius est quanto peccato remotius.* Pour saisir cette essence pure du libre arbitre, il critique la définition : *appetitus voluntarius,* à laquelle il substitue la formule : *liberum de voluntate judicium.* Il veut montrer par là que le propre du libre arbitre est que le consentement appartient à la raison. *Ex his ergo manifestum esse potest quare bonorum operum adimplelioralioniascribisolet*[1].

Mais Robert de Melun ne s'en tient pas à une analyse qui resterait en quelque manière abstraite et par là bien opposée à la tradition théologique. Il faut considérer plutôt la situation de la liberté. L'homme ne peut faire le bien par lui-même. La raison naturelle est en quelque sorte endormie chez lui, elle ne peut être ramenée à **eDe-même. éveillée** que par l'action prévenante de la grâce. *Unde el ipsa gratia prerenii nolentem ut velit, ipsa volentem subsequitur ne frusta velit.* La grâce prévient le libre arbitre de telle sorte que quelque chose revient à la liberté, mais par l'action de cette grâce elle-même. Ainsi l'œil a la puissance de voir, mais la vision suppose la lumière extérieure à laquelle la puissance est ordonnée [2].

On trouve aussi une élaboration doctrinale intéressante dans l'étude de l'immortalité de l'âme. Cette question n'était pas dans la tradition médiévale l'objet de développements particulièrement importants. Elle avait été étudiée par saint Augustin[3] ; il est bien remarquable que de nombreuses analyses insistent sur le caractère par lequel l'âme est image de Dieu sans examiner de près le problème de l'immortalité. Les sentences de Robert de Melun présentent au contraire une élaboration doctrinale assez importante. Elle n'a pas seulement un caractère théologique, mais aussi philosophique. La preuve de l'immortalité est prise de la nature même de l'âme, de ce qui en elle est le plus intime [4].

La figure de Robert de Melun apparaît ainsi comme l'une des plus originales dans la période particulièrement riche à laquelle il appartient. On ne peut dire qu'il domine son temps, mais on le voit suivre avec assurance une voie heureuse et droite. Les débats du XIIe siècle révèlent des types d'esprit très différents, les uns sont amis de la nouveauté, les autres sont d'abord fidèles à la tradition. L'intelligence véritable de la foi se

(1) Ce texte inédit des *Sententiae* est. cité par Dom O. Lottin, *Les définitions du libre arbitre au XIIe siècle,* dans *Revue thomiste,* 1927, p. 222.

(2) *Quaestiones de Epistola Pauli. Ex his itaque manifestum est meritum nostrum et liberum arbitrium aliquid esse. Quemadmodum in oculo est naturalis potentia videndi, nec tamen illa potentia exerceri potest nisi per radios solis aer illuminatur per quam lucem exteriorem et supervenientem illa potentia videndi interior excitetur et exerceatur. Et sola itaque aeris illuminatione totum quod vides esse dicitur, cum tamen illa lux exterior frustra infundetur, nisi illa interior potentia relucere possel. Ex ipsa enim visa est lux per lucem exteriorem.* (Édit. R. Martin, p. 73.)

(3) *De immortalitate animae. (P. L.,* XXXII, 1021-1034.)

(4) *Sententiae,* IX. *De ratione immortalitatis humanae. Naturale ergo animae est ad bonum immortale semper tendere et ad illud semper appetere, semperque desiderare et ad illud, gratia divina opitulante. posse pervenire.* (Texte cité par R. Martin, *L'immortalité de l'âme d'après Robert de Melun.* dans *Mélanges Maurice De Wulf,* p. 140.) Le P. Martin édite l'ensemble de ce chapitre. *(Ibid.*. p. 139-146.

cherche elle-même à travers ces oppositions doctrinales. Robert de Melun représente un esprit d'équilibre et comme un bon sens supérieur. Il est très attaché aux positions traditionnelles, on a pu dire qu'il était comme le champion de l'orthodoxie au XIIe siècle. Mais il n'est pas l'ennemi de la nouveauté. Il fait réaliser de grands progrès à la méthode théologique, il sait appuyer la doctrine chrétienne sur la spéculation philosophique. Il pourrait même paraître parfois audacieux, comme le montre sa polémique contre saint Bernard en faveur de certains aspects de la pensée d'Abélard. Il est un des meilleurs représentants d'un esprit de prudence et de courage où la pensée chrétienne retrouve toujours l'originalité véritable de son inspiration.

LES MAITRES DE LA FIN DU SIÈCLE
NICOLAS D'AMIENS

Un traité édité parmi les œuvres d'Alain de Lille, l'Ars *catholicae fidei,* doit être attribué à Nicolas d'Amiens[1]. Il paraît être un disciple de Gilbert de Porrée dont il applique la méthode. Il se propose un but apologétique, énoncer les vérités de la foi, en les présentant sous la forme d'une organisation rationnelle. Cet effort de l'esprit ne doit pourtant jamais arriver à supprimer la foi elle-même et détruire son mérite[2]. L'Ars *cathotieae fidei* présente des conséquences rationnelles déduites de principes. La théologie se trouve ainsi organisée d'une façon systématique et suivant le plan devenu classique à partir de Pierre Lombard. Les préoccupations apologétiques que nous trouvons dans cette œuvre sont semblables à celles d'Alain de Lille ; elles font prévoir *i'Opus majus* de Roger Bacon et l'.Irs *magna* de Raymond Lulle.

PIERRE LE CHANTRE[3]

Le personnage connu sous ce nom, chantre de Notre-Dame de Paris au temps de Maurice de Sully, nous a laissé une œuvre riche et variée de théologien et de moraliste. Son traité le plus connu, le *Verbum abbreviation,* contient une analyse des vertus théologales et cardinales, ainsi que des vices qui leur sont opposés. On y trouve de vives critiques des abus que l'auteur remarque dans les milieux ecclésiastiques et monastiques. L'un des plus graves est la simonie, Pierre le Chantre veut le combattre dans de nombreuses

(1) L'une des rares indications certaines que nous ayons sur la vie de Nicolas d'Amiens est tirée de la dédicace de l'Ars *catholicae fidei* à Clément III (1187-1197).

(2) *Ars catholicae fidei, Prologus. Probabiles igitur fidei nostrae rationes, quibus perspicax ingenium vix possit resistere, studiosius ordinavi, ut qui prophetiae et Evangelio acquiescere contemnunt, humanis saltem rationibus inducantur. Hae vero rationes, si homines ad credendum inducant, non tamen ad fidem capessendam plene, sufficiunt usquequaque. Fides enim non habet meritum cui ratio humana ad plenum praebet experimentum. Haec etenim erit gloria nostra, perfecta scientia comprehendere in patria, quod nunc quasi in aenigmate per speculum contemplamur. (P. L.,* CCX, 59G-597.)

(3) Petrus Cantor, après avoir étudié à l'école épiscopale de Reims, est connu comme professeur à Paris, vers 1170. Il obtient peu après la dignité de chantre, la deuxième du chapitre. En 1191 il est nommé évêque de Tournai, mais ne peut occuper ce siège à cause de l'opposition de Guillaume de Champagne, archevêque de Reims. Nommé plus tard doyen du chapitre de Reims, il meurt au cours de son trajet pour se rendre à ce poste, à l'abbaye cistercienne de Longpont, en 1197. On connaît de Pierre le Chantre : *Verbum abbreviatura,* dans *P. L.,* CCV, 23-870 ; *Distinctiones Abel,* édité partiellement dans le *Spicilegium solesmense* de Pitra, t. IV, p. 1-276. La *Summa de Sacramentis* est presque entièrement inédite, un fragment important en a été publié par Ed. Dumon'tet, dans *Archives d'histoire doctrinale etlittéraire du moyen âge,* 1943-1945, p. 232-267.

pages, *contra quaerentes temporale commodiam in spiritualibas.* L'analyse doctrinale est soutenue par de nombreuses citations d'auteurs anciens. Pierre le Chantre, comme tant d'autres auteurs de son temps, est riche d'une double culture, théologique et humaniste.

La *Summa de sacramentis* nous permet de connaître, sous bien des aspects, l'éclat de la théologie de l'eucharistie à la fin du XIIe siècle. Pierre le Chantre part des questions de grammaire qui intéressent la théologie. Sa doctrine se développe avec beaucoup de précision. Il emploie l'expression transsubstantiation que l'on trouve parfois avant lui, mais qui dans son traité devient déjà plus classique. Il examine longuement la question des accidents, si importante depuis les discussions de Paschase et de Ratramme ; il veut rendre compte de leur réalité et de leur permanence *sine subjecto.* Il nous fait connaître certains aspects de la pratique liturgique de son temps. Pierre le Chantre n'est pas particulièrement attentif au développement de la dévotion eucharistique, aux formes nouvelles qu'elle prend. Son œuvre révèle une théologie solide, appuyée sur l'autorité de l'Écriture et toujours soucieuse de montrer ce que peut être pour la vie de l'âme la contemplation du mystère.

SIMON DE TOURNAI[1]

Son œuvre a en particulier cet interet de nous présenter d'une façon typique des *Disputationes.* C'est un genre littéraire distinct de la leçon et qui prend chez lui sa forme propre, son organisation. La dispute se rattachait primitivement à la leçon, comme on le voit chez maître Odon. Elle en devient par la suite indépendante. Elle est suscitée par un passage du texte qu'il s'agit d'éclairer. Les disputes sont proposées par le maître lui-même et groupées autour d'une idée centrale qu'il s'agit d'éclairer. Elles sont par là chez Simon de Tournai différentes de la *lectio* et de la *quaestio* au sens classique, mais ne constituent pas encore l'exercice connu plus tard sous le nom de *quaestio disputala de quolibet.*

Simon de Tournai appartient à une génération différente de celle des principaux maîtres du XIIe siècle. On voit se dessiner chez lui une forme, originale de rationalisme à la fois précis et limité. Parmi les doctrines anciennes, sa sympathie va à Érigène, Gilbert de la Porrée, Abélard. L'influence d'Aristote est aussi très marquée. Il en l'ait dans les *Disputationes* un éloge particulièrement vif et dont les termes ne manquent pas d'être surprenants : *Ex signis subsequenlibus ut ex ejus libris colligetur quantus fuerit Aristoteles in scribendo, ut ex ejus operibus quantus fuerit Deus in mundo.* Simon de Tournai examine avec une particulière attention la définition aristotélicienne de la science, la connaissance par les causes

(1) Simon de Tournai est né vers 1130. Il est disciple, puis successeur d'Odon de SoissonB dans sa chaire de théologie à Paris, vers 1163. Il enseigne jusqu'à sa mort en 1201.

Principaux traités : *Simonis Tornacensis institutiones in Sacram paginam,* intitulé dans d'autres manuscrits : *Summa magistri Simonis,* ou *Sententiae Simonis Tornacensis.* Des extraits en ont été publiés par Schmaus, *Die Texte der Trinitàlslehre in den Sentenzen des Simon von Tournai,* dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale,* 1932 ; *Expositio symboli Athanasii ; Sermo magistri Simonis super anliphonam : O Sapientia ; Magistri Simonis Tornacensis abbreviatio in Sententias Petri Lombardi ; Expositio Simonis in Symbolum.* Cf. J. Warichez, *Les Disputationes de Simon de Tournai,* dans *Spicilegium lovaniense,* XII.

consiste à savoir par les causes que la chose considérée est ce qu'elle est et ne peut se trouver autrement. Ce principe doit permettre un développement particulièrement important de la théologie. Simon de Tourna voit bien l'originalité que doit garder cette spéculation. Il insiste sur l'opposition qui demeure entre l'aristotélisme et la foi chrétienne. L'argument de l'un est : *ratio faciens fidem,* l'argument de l'autre : *fides faciens rationem.* Les problèmes concernant la constitution de la théologie, en maintenant d'une certaine manière l'inspiration de la science aristotélicienne, sont loin d'être entièrement résolus ; ils se posent cependant d'une manière, par certains aspects, nouvelle. L'œuvre de Simon de Tournai fait prévoir les développements que prendront les doctrines au début du XIIIe siècle. Il appartient au groupe des maîtres dont l'action donne ses caractères à la jeune Université de Paris, de 1180 à 1230.

§ 4. — Conclusion. Les leçons spirituelles du XIIe siècle.

L'ESPRIT curétie Depuis le milieu du XIe siècle, la civilisation se développe d'une façon brillante en Occident grâce à des initiatives toujours nouvelles, des créations incessantes dans des ordres variés. Tout le cours du XIIe siècle est marqué par les discussions souvent reprises, les relations suivies entre les maîtres, la réunion de nombreux conciles. La pensée chrétienne est alors véritablement consciente de son originalité et de sa force. Elle a déjà mesuré dans de nombreux domaines sa différence avec la pensée antique ; elle est capable d'en accueillir les influences en maintenant son originalité propre. L'esprit nouveau pénètre véritablement dans le monde de la culture. En rencontrant sans doute bien des difficultés et des résistances, l'Évangile inspire les institutions et les doctrines.

L'action de l'Église est continue et efficace dans le monde social. La chevalerie a pris peu à peu une signification religieuse : l'idéal qu'elle propose au XIIe siècle est différent de celui qu'expriment les seules relations de féodalité. La lutte des grégoriens et des impérialistes se poursuit sous des formes variées. L'action grégorienne est particulièrement bienfaisante ; elle assure la liberté de l'Église. Ces réalisations si heureuses amènent à poser dans toute son étendue le problème des rapports du spirituel et du temporel. Les solutions qui s'ébauchent dans des œuvres originales et fortes expriment l'idéal constant de cette époque qui est celui de l'unité. Il est bien remarquable que les conceptions développées par de nombreux théologiens, dans des discussions souvent reprises, tendent à subordonner le pouvoir temporel au pouvoir ecclésiastique. Ainsi l'ordre politique est considéré comme participant lui-même d'une façon directe du caractère de l'Église. On voit se constituer ce que l'on a pu nommer une conception sacrale de la civilisation, différente par bien des aspects des modalités suivant lesquelles tendra à s'exprimer, dans d'autres conditions historiques, l'idéal constant du christianisme.

VALEUR DE LA CONNAISSANCE

La recherche intellectuelle joue au XIIe siècle un rôle considérable. Sans avoir à exercer une sorte de primauté, elle est à la place qui lui convient véritablement dans le monde chrétien. Les problèmes méthodologiques ne se posent plus exactement comme à l'âge précédent. La réflexion était alors souvent hésitante et embarrassée. Elle était amenée à adopter sur le problème de l'utilisation de la dialectique des attitudes souvent opposées. Elle a acquis beaucoup plus d'assurance : les tendances anti-humanistes ne se manifestent plus que d'une façon isolée, par exemple dans le *Contra quatuor labyrinthios Franciae.* Le problème essentiel n'est pas de savoir si l'on peut accueillir dans la spéculation chrétienne ce qui pourrait être d'origine profane. Il est plutôt de situer la connaissance dans la vie de l'esprit, de donner à la spéculation son sens le plus authentique et sa valeur. Cet effort est en continuité avec celui que réalisaient les grandes doctrines antérieures, saint Anselme, Érigène. Dans toutes ces organisations intellectuelles, on voit toujours prévaloir i intellectualisme augustinien. L'idéal tout à la fois intellectuel et spirit u-¿ demeure le *gaudium de veritate.* Mais dans cette inspiration traditionnelle les interprétations proposées sont diverses et toujours très riches.

L'expérience monastique peut être parfois hostile à certaines formes de la vie intellectuelle, ou du moins marquer à cet endroit une réserve assez nette. Mais il est bien remarquable que sous ses formes les plus hautes la spéculation reste toujours en honneur. La doctrine apparaît comme l'une des formes de la sagesse. La recherche de la vérité joue dans l'âme un rôle semblable à celui de l'exercice des vertus. La spéculation a toujours un sens spirituel, elle est une des conditions de cette création en nous d'une vie nouvelle dans laquelle s'exprime l'idéal chrétien. Dans des traditions parfois différentes, on se propose surtout d'aboutir à l'intelligence de la foi. C'est là sans doute la démarche qu'a suivie le plus fidèlement tout le moyen âge. Les principes de cette recherche sont fixés d'une façon classique, la spéculation doit elle-même procéder de la foi pour l'enrichir. Mais sa signification spirituelle peut être entendue de façons assez variées. De nombreuses doctrines considèrent, avec les victorins par exemple, que la perfection finalement acquise est celle d'une sagesse non seulement intellectuelle, mais affective. Il est certain que l'on voit déjà avec Abélard une orientation en partie nouvelle. En faisant pénétrer *Vinlelligere* dans le *credere,* Abélard envisage surtout l'acquisition d'une perfection de l'intelligence comme telle, celle qui peut prendre le caractère d'une science. Cette conception ne s'exprime pas chez Abélard sans certains dangers, venant sans doute des difficultés de sa théorie de la connaissance, du nominalisme dont elle prend parfois les caractères les plus typiques. Cette orientation sera pourtant suivie, avec certains redressements, d'une façon de plus en plus assurée. Elle devait être celle de l'avenir. Mais les réussites dont l'histoire montrera tout l'éclat ne doivent pas faire oublier la haute valeur des organisations intellectuelles dans lesquelles le XIIe siècle a su exprimer ses plus hautes intuitions.

/ Í7A *et L'êtbe* La Pens®e chrétienne implique une certaine conception de la réalité. Elle porte avec elle des principes nouveaux qui ne doivent pas s'ajouter simplement à ceux que proposait l'antiquité, mais nous conduisent à une intelligence vraiment différente. Elle est une sorte de transfiguration où, dans l'ordre philosophique lui-même, les vérités établies par la pensée ancienne sont vues dans une autre lumière. L'œuvre du xne siècle dans ce domaine est considérable ; on ne peut dire cependant qu'elle ait un caractère d'achèvement. La pensée est souvent hésitante, elle reprend et corrige souvent ses premières affirmations par des indications surajoutées. Elle est comme un effort sans cesse repris pour exprimer une vérité pressentie et dont elle n'arrive pas à trouver l'expression la mieux adaptée. On peut parler en ce sens d'une logique de l'action dans le développement de la pensée médiévale : elle apparaît assez nettement dans le progrès des doctrines du xne siècle.

L'intelligence véritable que nous avons de l'être ne peut nous être donnée que dans l'affirmation de son rapport à Dieu. Mais il est difficile de bien entendre ce rapport. Il doit marquer à la fois une dépendance et une présence. Le xne siècle sera sensible à certains aspects de cette vérité sans arriver sans doute à l'exprimer sous tous ses aspects. Il utilise surtout des doctrines qui lui viennent de Boèce, de Denis, de ce complexe doctrinal qui constitue la tradition du *De unilate.* Par delà ces thèses diverses, on retrouve souvent un certain esprit platonicien, une conception formaliste et essentialiste, une métaphysique fondée surtout sur fa participation. On sera amené d une façon typique, en partant de ces i<iées, à parler d'une « dénomination extrinsèque des créatures », en ce sens que l'être des choses est dit par participation à l'être de Dieu. Dans le même esprit on affirmera la causalité formelle de Dieu ; il est dit lui-même *forma essendi omnium.* Ces théories peuvent bien exprimer un aspect de la vérité que l'on cherche à fixer, la présence divine. Mais elles permettent plus difficilement, par leur seule logique, de mettre en pleine lumière la dépendance. On remarquera que ces doctrines sont fréquemment en accord avec les aspirations mystiques si souvent présentes à la même époque.

La spéculation postérieure reprendra ces études et conduira à une intelligence plus ferme des principes du réel. Le progrès consistera à mieux exprimer la consistance de l'être créé dans la relation de dépendance et dans la vérité de la présence divine. On voit alors se constituer de Guillaume d'Auvergne à saint Bonaventure, à saint Thomas d'Aquin une idée métaphysique de l'existence dont l'élaboration est de plus en plus vigoureuse et riche. Le moyen âge est ainsi en possession de l'idée si riche et si haute de la nature, pensée elle-même comme valeur, alors qu'elle n'est pour de nombreuses doctrines modernes que l'occasion de l'affirmation de l'esprit qui s'en dégage ensuite. Cette conception est surtout l'œuvre de la scolastique du xme siècle, mais elle n'apparaît pas comme une simple réaction contre les doctrines précédentes. On peut dire au contraire qu'elle a été préparée par tout l'effort spéculatif antérieur. La tradition des chartrains, de Gilbert de la Porrée, de beaucoup

d'autres a su mettre en lumière un aspect doctrinal qui conserve son unité. C'est d'abord la vérité de la présence divine universelle, exprimée sans» doute d'une façon insuffisante et même dangereuse ; c'est ensuite l'idée, héritée surtout de Denis, que t'être, selon ses principes constitutifs derniers, ne peut être pensé que sous l'aspect de la bonté, dans son rapport à ta pure libéralité divine. *Omnes res replet bonitatibus suis.* La scolastique participera, par le plus profond d'elle-même, à cet esprit si constant au xne siècle, si justement accordé à l'élévation de l'expérience mystique. L'aristotélisme prendra son sens dans l'esprit de cette tradition qui l'éclaire de sa lumière, qui sait l'utiliser et le dépasser, comme l'instrument intellectuel par lequel elle exprimera sa propre richesse. Ainsi l'on peut dire que le platonisme du xne siècle a contribué à constituer l'idée la plus élevée de la réalité que la philosophie chrétienne propose à notre pensée.

LA VIE SPIRITUELLE

La plus grande richesse du xne siede se trouve sans doute dans le développement de ses doctrines spirituelles. De nombreuses circonstances le favorisent. Le monachisme sous ses formes variées est dans toute sa force ; le goût des lettres n'a jamais été abandonné, il se conserve même à Cîteaux, dans le renoncement à tout ce qui est inférieur à l'âme. Les doctrines ne sont pas une création de toute pièce, leurs principes se trouvent en particulier dans l'augustinisme. Elles se proposent alors cependant avec un éclat et une richesse rares. Les traits essentiels de la spiritualité chrétienne sont mis en lumière comme ils ne l'avaient sans doute jamais été. On montre avec un accent particulièrement persuasif que la profession chrétienne exige de nous une véritable réforme et qu'elle crée en nous un cœur nouveau. On ne cesse de décrire en ses diverses étapes le mouvement qui. après l'exil de l'àme, nous fait rentrer dans notre patrie. Les analyses les plus fines révèlent ce qui est présent et ce qui peut être éprouvé au centre de l'âme, au delà de ses activités de surface. La vie chrétienne développe en nous le sens de la liberté et de l'amour. Par elle l'homme est rendu à sa vraie spontanéité et cette perfection n'est elle-même recherchée que pour l'union qu'elle permet à la volonté divine. La charité, qui est l'essence même du christianisme, s'exprime ainsi dans la sagesse proposée comme le terme de l'effort spirituel. C'est cette liaison qu'exprime d'une façon typique une formule de Guillaume de Saint-Thierry, bien caractéristique de toutes ces tendances : *Amor crescit in caritatem, caritas in sapientiam.*

La constitution des doctrines spirituelles suppose avec le sens chrétien le plus juste un effort réflexif constamment repris. Les résultats qui sont atteints prennent une valeur définitive. Les doctrines métaphysiques, la philosophie politique du xne siècle portent la marque de leur temps, elles sont relatives, inachevées. Mais l'Église vit encore de l'enseignemenl spirituel du xne siècle. On reconnaîtra aisément l'influence de ces doctrines dans la formation de la pensée moderne. Les valeurs qu'elle affirme bien souvent, particulièrement dans la tradition française, sont celles qu'ont su dégager les écoles monastiques du xne siècle. On peut

songer à l'analyse toujours recommencée *de dignitate amorti* : .i -- encore à cette idée de la *via triplex* que l'on trouve si souvent, sous d *î* formes, dans la philosophie moderne : le progrès de l'âme cons r. passer par trois étapes que l'on exprimera par exemple en parlant : l'état animal, raisonnable, spirituel. Par là le XIIe siècle est très pro n de nous. Il nous montre, plus qu'aucune autre époque peut-être, que la pensée et l'expérience chrétiennes sont par elles-mêmes la réalisation des « progrès de la conscience ».

Dans les domaines les plus divers, la pensée confiante en elle-même a su dégager les principes qui peuvent conduire à un renouvellement de toutes choses, à une vision transfigurée. L'accord de la fidélité doctrinale et de l'initiative intellectuelle est la leçon spirituelle que le XIIe siècle propose à notre temps.

LIVRE II

LE XIIP SIÈCLE

CHAPITRE PREMIER

ORIENTATION [1]

§ 1. — Les principaux centres d'études supérieures.

DES FOYERS D'ÉTUDE

Le phénomène de la concentration des écoles est deja très accusé au XIIe siècle, au cours duquel un petit nombre d'institutions scolaires acquièrent une renommée européenne : citons Chartres, Paris, Reims, Laon, Bologne, Sáleme, Tolède. Au XIIIe siècle, le phénomène s'accentue et le rayonnement de quelques centres d'étude devient si considérable qu'ils éclipsent pratiquement les autres écoles. Parcourons l'Europe catholique vers le début du siècle et arrêtons-nous aux principaux foyers de travail scientifique qu'on y rencontre.

Tolède

Reconquise en 1085, Tolède était drpm~ longtemps ua des principaux points de coatact entre le aeoBde chrétien et le monde musulman. Sa population j arabe fournissait aux savants latins les auxiliaires iadispms¿ijes p—' des travaux de traduction et. sous ITmpulsaoB de Tarchevêque Raymond 1126-1151), elle était devenue le rendez-vous des traducteurs qui faisaient passer en latin la littérature scientifique possédée par les Arabes et par les Juifs. Poursuivant l'œuvre des grands traducteurs du XIIe siècle (Dominique Gundisalvi, Jean d'Espagne, Gérard de Crémone, Alfred de Sareshel), Michel Scot (avant 1220), Hermann l'Allemand (vers 1240-1250), Pierre Gallego (f 1267)

(1) Bibliographie. — Voir *supra,* p. 5-6, les ouvrages généraux sur le mouvement doctrinal au moyen âge. En outre : E. Kleineidam, *Das Problem der hylomorphen Zusammensetzung dei geistigen Substanzen im 13. Jahrhunderl, behanddt bis Thomas von Aquin,* Breslau, 1930 ; D.-E. Sharp, *Franciscan Philosophy at Oxford in the Thirteenth Century,* Londres, 1930 ; A. Forest, *Figures et doctrines de philosophes au XIIIesiècle,* dans *Revue des cours et conférences,* 1931-1932 ; Id., *Éludes d'histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siècle,* dans *Publications de VInstitut d'éludes médiévales d'Ottawa,* 1-2, Paris-Ottawa, 1932, 2 vol. ; M.-M. Gorce, *L'essor de la pensée au moyen âge. Albert le Grand. Thomas d'Aquin,* Paris, 1933 ; P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle,* dans *Études de philosophie médiévale,* 17-18, Paris, 1933-1934, 2 vol. ; S. Vanni Rovighi, *L'immortalità dell'anima nei maestri francescani del secolo XIII,* dans *Pubblirazioni della Università cattolica del Sacro Cuore,* Serie prima : *Scienze filosofiche,* vol. XXIII, Milan, 1936 ; M. Grabmann, *I Papi del Duecento e l'Aristotelismo. I. I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX. IL Guglielmo di Moerbeke 0. P., il traduttore delle opere di Aristotele,* dans *Miscellanea historiae pontificiae,* V et XI, Rome, 1941-1946, 2 vol. ; F. Van Steenberghen, *La philosophie à VUniversité de Paris avant Siger de Brabant,* dans *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites.* Volume II : Id., *Siger dansl'histoire dei'aristotélisme,* dans *Les Philosophes belges,* t. XIII, Louvain, 1942, p. 357-497 ; reproduit en substance dans *Aristote en Occident. Les origines de I'aristotélisme parisien,* dans *Essais philosophiques,* 1, Louvain, 1946 ; D.-A. Callus, *Introduction of Aristotelian Learning to Oxford,* dans *Proceedings of the British Academy,* XXIX, Londres, 1943 ; M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIIIe siècle,* 2e édit, (pro manuscripto), [Paris], 1943 ; R. Guelluy, *La place du raisonnement dans la conception scolastique de la théologie, d'Alexandre de Halés à Guillaume d'Ockham,* dans *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham,* dans *Universitas calholica lovaniensis. Dissertationes ad gradum magistri in Facultate theologica vel in Facultate iuris canonici consequendum conscriptae.* Series II, tomus 39, Louvain-Paris, 1947, p. 25-76.

et d'autres vont exercer leur activité à Tolède au cours du XIIe siècle.

Ces travaux d'ordre philologique suscitent inévitablement une certaine activité philosophique autour des textes mis à la portée des Latins. Alfred de Sareshel (Alfred l'Anglais) est l'auteur de commentaires sur Aristote *(Météores, De generatione,* probablement *De caelo, De anima, De somno et vigilia, De morie el vita)* et sur le pseudépigraphe aristotélicien *De plantis,* de Nicolas de Damas : ce sont les plus anciens commentaires d'Aristote écrits en latin ; Alfred est aussi faute r d un traité *De mola cordis,* dont la portée philosophique dépasse ce que révèle le titre et qui trahit un syncrétisme curieux de doctrines aristotéliciennes *(De anima)* et néoplatoniciennes *(Liber de causis),* de platonisme chartrain et de théories médicales. Michel Scot a composé une *Divisio philosophiae,* imitation du *De divisione philosophiae* de Dominique Gundisalvi (vers 1150), qui s'était inspiré lui-même du *De scientiis* d'Alfarabi ; Michel est aussi l'auteur d'un ouvrage d'astrologie, écrit en Italie vers 1230. Ces premiers essais de spéculation portent tous les mêmes caractères : étroitement tributaires de leurs sources, qui sont variées, ils sacrifient largement à l'éclectisme [1].

NAPLES La capitale du rovaume des Deux-Siciles est, au XIIIe siècle, un second foyer de traduction et de travail philosophique. L'empereur Frédéric II 1197-1250) attire à sa cour des savants arabes, juifs et latins ; il fonde en 1224 le *Studium generale* de Naples, dont le jeune Thomas d'Aquin fréquentera la F'aculté des arts de 1239 à 1243, avant d'entrer chez les prêcheurs ; on connaît le nom de deux maîtres de cette époque, auxquels Thomas doit sa première initiation aux écrits d'Aristote : Pierre d'Irlande, professeur de logique et de sciences naturelles, auteur de commentaires sur Aristote et sur Porphyre, et Martin (de Dacie ?), professeur de grammaire et de logique ; en 1227, Frédéric prend à son service Michel Scot, qui avait quitté l'Espagne au plus tard en 1220 ; Michel devient astrologue de l'empereur et entreprend à sa cour, avec une équipe de traducteurs, la version latine d'Averroès (vers 1230). D'autres traducteurs travaillent également, dans l'entourage de Frédéric ou de son fils naturel, le roi Manfred (1258-1266), à des versions arabo-latines ou gréco-latines : Guillaume de Luna, Théodoric, Théodore d'Antioche, Barthélemy de Messine, Étienne de Messine et Jean de Dumpno. En 1240, à la suite de l'expulsion des ordres mendiants par Frédéric II, l'Université de Naples fera appel à un savant moine du Mont-Gassin, Érasme, pour fonder une Faculté de théologie au sein du *studium generale.* Enfin, en 1272, les frères prêcheurs créeront à leur tour un *studium generale* à Naples et ils chargeront Thomas d'Aquin de l'organiser [2].

(1) Sur l'école de Tolède, cf. M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale,* 6e édit., t. I, p. 67-69, 77-78 ; t. II, p. 27-31 ; G. Théry, *Tolède, ville de la renaissance médiévale, point de jonction entre la philosophie musulmane et la pensée chrétienne,* Oran, 1944. [Nous n'avons pu utiliser cet ouvrage.] Sur Alfred l'Anglais, M. De Wulf, *op. cit.,* t. I, p. 68-69 ; t. II, p. 66-67 ; D.-A. Callus, *Introduction of Aristotelian Learning to Oxford,* p. 10-12. Sur Michel Scot, M. De Wulf, *op. cit.,* t. II, p. 27-29.

(2) Sur l'école de Naples, cf. M. De Wulf, *op. cit.,* t. II, p. 27-31, 43-44, 86-88 (bibliographie de

LA *CURIE PONTIFICALE* Le *studium curiae* a été fondé en 1243 ou 1244 par Innocent IV, pour la formation des clercs romains ou étrangers qui devaient s'initier à la théologie ou au droit canonique. Thomas d'Aquin illustrera cette école de 1259 à 1265 et de 1267 à 1268. C'est à la cour d'Urbain IV, grand protecteur de la recherche scientifique, qu'il rencontrera son confrère Guillaume de Moerbeke, le plus important des traducteurs du moyen âge ; grâce aux versions de Guillaume, la cour pontificale sera, dans la seconde moitié du XIIIe siècle, le principal foyer de diffusion de l'aristotélisme et du néoplatonisme. Par contre, le rayonnement philosophique et théologique du *studium curiae* ne semble pas avoir été considérable.

Oxford Au XIIIe siècle Oxford éclipse peu à peu toutes les autres écoles anglaises. Connue l'Espagne et l'Italie, l'Angleterre est, au XIIIe siècle, un centre de traductions scientifiques, grâce aux initiatives de l'évêque de Lincoln, Robert Grosseteste, l'ancien chancelier de l'Université d'Oxford ; servi par sa connaissance approfondie du grec et entouré de plusieurs collaborateurs, Robert entreprendra de nombreux travaux de traduction, dont il sera question plus loin.

Les foyers d'étude que nous venons de parcourir n'ont qu'un rayonnement modeste et une importance secondaire à côté de l'Université de Paris, qui devient rapidement, au cours du XIIIe siècle, la métropole scientifique de la Chrétienté et qui demeurera, pendant tout le moyen âge, le centre le plus important des études philosophiques et théologiques. Toutes les autres écoles françaises, même les plus florissantes écoles du XIIe siècle, disparaissent pratiquement au profit de Paris ; les tentatives faites par l'Université de Toulouse, lors de sa fondation en 1229, pour attirer la clientèle parisienne, ne paraissent pas avoir trouvé d'écho profond ni durable.

Les mouvements d'idées qui agitent l'Université de Paris se répandent rapidement dans tous les milieux scolaires et dominent presque toute la vie intellectuelle de l'Europe catholique. Dès lors, pour comprendre l'évolution doctrinale qui va se produire au cours du XIIIe siècle, c'est avant tout la vie des milieux parisiens qu'il faudra observer de près, sans jamais perdre de vue l'organisation concrète de l'Université et, en particulier, les conditions du travail scientifique et de l'enseignement dans les deux Facultés qui nous intéressent ici : les arts et la théologie.

Pierre d'Irlande, p. 88), 150-151. Sur Érasme du Mont-Cassin, cf. M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben,* Munich, 1926, p. 251-253. Cf. t. X, p. 342.

(1) J. V. De Groot, *Het leven van den H. Thomas van Aquino,* 2e édit., Utrecht, 1907, p. 176-177 ; R. Creytens, *Le « Studium romanae curiae » et le Maître du Sacré Palais,* dans *Archivum Fratrum Praedicatorum,* 1942, p. 5-83.

(2) Cf. M. Grabmann, *Guglielmo di Moerbeke,* p. 41-48 et *passim.*

(3) Sur l'école d'Oxford, cf. t. X, p. 359-362, 369-370, 386 ; É. Gilson, *La philosophie au moyen âge,* p. 397-398 (accentue peut-être trop les différences entre Oxford et Paris) ; D.-A. Callus, *Introduction of Aristotelian Learning to Oxford.*

(4) Cf. t. X, p. 358-359 ; H. Denifle et É. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis,* t. I, n° 72, p. 129-131 ; M. Grabmann, *I divieti ecclesiastici di Aristotele,* p. 92-94 ; F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. II, p. 404-405 ; Id., *Aristote en Occident,* p. 80-81.

AUTRES CENTRES D'ÉTUDE Les autres centres d'étude qui se rencontrent dans la Chrétienté du XIIIe siècle ne doivent pas retenir notre attention : ou bien ils sont dépourvus d'importance, ou bien ils sont spécialisés en des domaines qui ne nous intéressent pas directement, comme le droit (Bologne) ou la médecine (Salerne, Montpellier, etc.). Les *studia generalia* qui seront fondés au cours du siècle par les mendiants n'auront guère d'activité autonome, ils vivront dans le rayonnement intellectuel de Paris.

§2. — Les facteurs nouveaux de l'expansion scientifique.

UN TOURNANT DE L'HISTOIRE Si la philosophie et la théologie scolastiques atteignent leur apogée au XIIIe siècle, ce fait n'est pas l'aboutissement normal et prévisible d'une croissance interne lente et continue à partir des premiers essais de vie scientifique au lendemain des invasions. Des événements nouveaux, étrangers au mouvement doctrinal tel qu'il s'était développé jusqu'alors, sont venus bouleverser les conditions du travail scientifique et de l'enseignement vers le début du XIIIe siècle. Événements politiques : la reconquête partielle de l'Espagne et, par ailleurs, les relations de plus en plus fréquentes des États chrétiens avec le monde arabe favorisent les contacts intellectuels entre les deux cultures ; la prise de Constantinople par les croisés (1204) et la création de l'Empire latin d'Orient ouvrent à la curiosité de l'Occident les dépôts de manuscrits de la Grèce et de l'Asie Mineure. Événements sociaux : sous l'influence du mouvement communal et à l'exemple des corporations de métiers, les gens d'étude s'organisent en vue de défendre leurs droits et privilèges, donnant ainsi naissance aux premières Universités médiévales. Événements religieux : le besoin de réforme morale et religieuse se traduit par la fondation presque simultanée des deux grands ordres mendiants, dont la diffusion rapide va multiplier les centres d'étude et procurer aux Facultés de théologie un personnel nombreux et actif. La conjugaison heureuse de ces trois facteurs va produire une efflorescence extraordinaire de la pensée. Arrêtons-nous un moment à chacun d'eux.

LA LITTÉRATURE SCIENTIFIQUE nouvelle La vie intellectuelle du XIIIe siècle est dominée par un fait historique capital : l'introduction en Occident, par vagues successives allant du milieu du XIIe siècle au milieu du XIIIe, d'une abondante littérature scientifique et philosophique, d'origine grecque, juive et arabe ; l'histoire de ce mouvement de traductions arabo-latines et gréco-latines est encore imparfaitement connue. Stimulée par cette littérature nouvelle, la Chrétienté médiévale va connaître, au XIIIe siècle, dans le domaine de la vie intellectuelle, sa crise de croissance décisive. Pour la première fois, les penseurs chrétiens vont se trouver en face de l'œuvre intégrale d'Aristote ; sa vision naturaliste de l'univers va se dresser en face de la vision chrétienne, familière depuis longtemps aux

esprits grâce à l'action doctrinale de l'Église ; la théologie latine, d'inspiration augustinienne, avait pu s'accommoder sans trop de heurts des spéculations néoplatoniciennes, orientées vers la contemplation religieuse et vers la vie mystique ; mais l'empirisme d'Aristote avait des allures plus suspectes et des tendances plus inquiétantes ; si l'usage de sa dialectique en théologie avait réussi à soulever des tempêtes dans le monde religieux du XIIe siècle, on doit s'attendre à des secousses beaucoup plus violentes devant la révélation de sa philosophie intégrale. « Conçue en dehors dé toute préoccupation religieuse, elle méconnaissait, malgré ses réserves et peut-être ses réticences, quelques-unes des vérités philosophiques que les grandes religions monothéistes plaçaient à la base de leurs croyances[1], » Et pourtant Aristote allait s'imposer aux Latins, comme il s'était imposé aux .Vrabes. en raison des qualités scientifiques exceptionnelles de son œuvre.

ARISTOTE La majeure partie des écrits d'Aristote était accessible aux lecteurs latins en 1200 : la *Logica vetus* est en cireuteti n depuis Boèce, la *Logica nova* se répand au XIIe siècle ; une bonne parti des *Libri naturales* est traduite pendant la seconde moitié du XIIe siècle ; il existe une traduction des quatre premiers livres de la *Métaphysique,* version que l'on désigne aujourd'hui du nom de *Metaphysica vetustissima,* pour la distinguer des traductions: ultérieures ; enfin le XIIIe siècle a connu une traduction partielle de *l'Éthique à Nicomaque,* fragment qui comporte les livres II et III et qui sera désigné plus tard sous le nom *d'Eihica vetus.*

Plusieurs commentaires aristotéliciens sont en circulation : l'*Isagoge* de Porphyre (introduction aux *Catégories* d'Aristote), les commentaires de Boèce sur les *Catégories* et sur le *Traité de l'interprétation.* le commentaire de Thémistius sur les *Analytiques postérieurs,* le commentaire d'Alfarabi sur la *Physique* et surtout tes grandes paraphrases d'Avicenne.

Platonismf Poss®de de Platon un fragment du *Timée* (depuis Cicéron et Chalcidius), le *Phédon* et le *Ménon* (depuis le milieu du XIIe siècle) ; c'est tout ce que le moyen âge connaîtra de l'œuvre de Platon et il ne possédera aucun écrit de Plotin. Par contre tes sources indirectes du néoplatonisme sont nombreuses : néoplatonisme latin (Apulée, Chalcidius, Macrobe), néoplatonisme chrétien (surtout Némésius, le pseudo-Denis et saint Augustin), néoplatonisme arabe (Alfarabi, Avicenne) et juif (Avicebron). Le Da *natura hominis* de Némésius, évêque d'Émèse, a été traduit dès le XIIe siècle ; tout le moyen âge l'attribue à saint Grégoire de Nysse, ce qui augmente évidemment son crédit. Quant au pseudo-Denis, en qui tous les scolastiques vénèrent l'Aréopagite, disciple de saint Paul, il a été traduit trois fois avant le XIIIe siècle.

Le célèbre *Liber de causis,* commentaire arabe de thèses extraites de

[1] P. Maxdonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII" siècle,* 2e édit., t. I, p. 6.

VInsliluiion théologique de Proclus, a été traduit par Gérard de Crémone avant 1187 ; il est universellement attribué à Aristote jusqu'à saint Thomas, qui reconnaîtra la véritable nature du traité grâce à la traduction de *YInstitution théologique* par Guillaume de Moerbeke en 1268. Un autre ouvrage de Proclus, *YElemenlalio physica* ou le *De rnolu,* a été traduit du grec vers 1160.

LA LITTÉRATURE ARABE Pour compléter la description de la bibliothèque philosophique dont les Latins disposent au début du xme siècle, il reste à parler de la littérature arabe. Celle-ci comporte d'abord une série d'ouvrages de mathématiques, d'astronomie, de sciences naturelles et de médecine ; mais elle compte aussi des écrits philosophiques de valeur : œuvres d'Alkindi, de Costa ben Luca, d'Alfarabi, du Juif Isaac Israeli ; *Fons vitae* du Juif Avicebron ; des parties considérables de la grande encyclopédie philosophique d'Avicenne, vaste paraphrase des écrits d'Aristote appelée en arabe *Livre de la guérison* et connue chez les Latins sous le nom de *Sufficientia.*

. Parmi ces sources, l'œuvre d'Aristote, escortée par ses commentaires grecs, latins et arabes, est la plus imposante ; sa logique est désormais l'instrument universel de la science ; ses autres doctrines s'infiltrent peu à peu, surtout par le canal d'Avicenne. Le néoplatonisme est le seul concurrent sérieux de l'aristotélisme sur le terrain de la philosophie, où l'influence indirecte de la métaphysique plotinienne est très agissante. Sur le terrain plus large des idées religieuses et morales, il faut réserver la première place à l'action intellectuelle du christianisme, dont la doctrine se concrétise dans les écrits des Pères et des théologiens.

7 "xni' SIÈCLE DL Averroès n'est pas connu des Latins avant 1230. est cel'la'n flue Michel Scot a traduit le *De caelo* et le *De anima* ; il est probable que la première entreprise importante de traductions d'Averroès eut lieu à la cour de Naples entre 1227 et 1230, sous la direction de Michel ; les premières citations d'Averroès se lisent chez Guillaume d'Auvergne (qui le connaît à peine), chez le chancelier Philippe (deux citations) et surtout dans la *Summa de creaturis* d'Albert le Grand, vers 1240 (80 citations dans les deux premiers livres, seuls publiés). Les versions napolitaines dont on vient de parler portaient sur les commentaires aux *libri naturales* et à la *Métaphysique,* ainsi que sur le petit traité *De substantia orbis.* D'autres versions apparaissent vers le même temps ou un peu plus tard : le commentaire sur *VIsagoge* de Porphyre (traduit par Guillaume de Luna), le commentaire moyen sur *YÈlhique à Nicomaque* (traduit par Hermann l'Allemand en juin 1240), le commentaire moyen sur la *Poétique* (traduit par le même en 1256). Un manuscrit daté de 1243 contient le *corpus* presque complet des œuvres d'Averroès qui ont été connues au xine siècle : l'introduction du philosophe de Cordoue dans le monde

chrétien était donc virtuellement achevée vers 1240. Elle aura des conséquences incalculables, car l'influence du Commentateur va se prolonger, profonde et souvent néfaste, jusqu'au delà de la Renaissance ; mais il faudra un certain temps avant que les maîtres latins découvrent la vraie nature de l'averroîsme ; avant 1250 ils accueillent Averroès avec sympathie et sans la moindre méfiance.

D'autres versions, arabo-latines ou gréco-latines, font leur apparition pendant la première moitié du XIIIe siècle. Citons surtout de nouvelles traductions d'Aristote : la *Melaphysica media,* traduction du grec ; la *Melaphysica nova,* traduction de l'arabe, et toutes les traductions d'Aristote qui accompagnent celles d'Averroès ; *VEthica nova* ou le livre I de *VÉthique á Nicomaque* ; la *Rhélorique* vers 1250) ; enfin les importantes versions gréco-latines de Robert Grosseteste, portant sur l'*Éthique à Nicomaque* intégrale (vers 1245-1247) et sur les deux premiers livres du *De caelo* (vers 1245 d'après M. Thomson, p. 67). Citons ensuite le *De animalibus* d'Avicenne (traduit par Michel Scot vers 1230;, le *Guide des indécis* de Moïse Maimonide (traduit pendant le premier tiers du siècle), le *De orthodoxa fide* de saint Jean Damascène (par Grosseteste, entre 1235 et 1240), les œuvres du pseudo-Denis (par le même, vers 1239-1243), enfin divers ouvrages de mathématiques, d'astronomie et de médecine.

GUILLAUME DE MOERBEKE

Une nouvelle étape importante de la pénétration de la littérature païenne est franchie par le dominicain flamand Guillaume de Moerbeke, dont l'activité de traducteur se situe entre 1260 et 1285. Il fut stimulé dans son travail par les encouragements autorisés du pape Urbain IV et par les requêtes de son confrère Thomas d'Aquin, soucieux de se procurer de bonnes versions d'Aristote et des commentateurs grecs du Philosophe. On doit à Guillaume la *traduction* d'une série d'écrits d'Aristote : *Politique, Rhétorique,* écrits zoologiques, *Météores* (livres I-III et *Métaphysique* (livre XI) ; la *revision* des traductions antérieures pour une autre série d écrits du Stagirite ; la traduction de divers écrits de commentateurs grecs : Alexandre d'Aphrodise *{Météores, De sensu),* Simplicius *Catégories, De caelo),* Jean Philopon *{De anima,* section sur l'intelligence;. Thémistius *{De anima),* Ammonius *(De interpretatione)* ; la traduction de plusieurs écrits de Proclus *{Elemenlatio theologica,* trois opuscules, commentaires sur le *Timée* et sur le *Parménide)* ; divers ouvrages de médecine et de mathématiques. En résumé, Guillaume de Moerbeke contribuera surtout à révéler aux Latins l'Aristote authentique, dégagé de toute contamination arabe, et à renforcer l'influence néoplatonicienne sur la pensée occidentale [1].

(1) Sur la littérature scientifique nouvelle, cf. M. De Wulf, *op. cit.,* t. II, p. 25-51 et 54-58 oes pagres sont de Mgr A. Pelzer) ; F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. II, p. 358-359, ¡91-394, 409-414 ; Id., *Aristote en Occident,p.* 42-44, 60-63, 87-92 ; S.-H. Thomson, *The Writings of Robert Grosseteste,* Cambridge, 1940, p. 42-71 ; D.-A. Callus, *The Date of Grosseteste's Translations and Commentaries on Pseudo-Dionysius and the Nicomachean Ethics,* dans *Recherches de théol. anc et méd.,* 1947, p. 186-209 ; M. Grabmann, *Guglielmo di Moerbeke..., passim.*

littérature PAÏENNE

L'invasion massive- de cette littérature païenne devait provoquer clos remous profond" dans les esprits. Mais nous avons peine à revivre vraiment les sentiments d'admiration et presque de stupeur que la révélation de la science antique, et surtout de l'œuvre d'Aristote, a suscités chez beaucoup de scolastiques du xniſt siècle ; la culture médiévale était encore très jeune au déclin du siècle d'Abélard, la curiosité des ℊen d'étude-est en plein éveil et l'engoûment provoqué par la science aristotélicienne rappelle l'état d'esprit qui régnait dans certains milieux universitaires, il y a cinquante ans, à l'époque des découvertes sensationnelles de la science.

L'université de paris

Parmi les centres d'étude que nous avons Parcourus au déout de ce chapitre, Tolede, Naples et, plus tard, la curie pontificate ont. joué un rôle de premier plan dans la transmission de la littérature scientifique grecque ou arabe, mais l'action doctrinale de ces écoles est demeurée très effacée-; quant à FUniversité- d'Oxford, elle s'organise et se développe sur le modèle de Paris et son influence dans la Chrétienté-n'est pas comparable à celte de la métropole française ; celle-ci est vraiment, nous Pavons dit déjà, la capitale scientifique de l'Europe et c'est elle qui va jouer le rôle principal dans le grand drame culturel du xme siècle L

A partir du xme siècle, presque toute la littérature philosophique et théologique est d'origine universitaire. Elle est le fruit de l'enseignement, *lectio* ou *disputatio.*

LES ORDRES SIESDIASIS

La fondation à peu près simultanée des frères prêcheurs dans le midi de la France et des frères mineurs en Italie répondait au besoin de renouveau religieux et moral de l'époque. Les premiers noyaux de ces sociétés nouvelles sont antérieurs à 1210 et la diffusion des deux ordres fut extraordinairement rapide. L'ordre de saint Dominique avait été institué canoniquement par une bulle d'Honorius III, datée du 22 décembre l'21'6 ; dès le 12 septembre 1217, tes premiers prêcheurs arrivaient à Paris et, en août 1218, ils s'établissaient dans le célèbre couvent de Saint-Jacques, qui allait leur valoir le surnom de « jacobins » ; au printemps de 1219, saint Dominique y trouva déjà une trentaine de frères. Les mineurs firent leur entrée à Paris en cette même année 1219 2.

Primitivement ces religieux n'étaient pas destinés à la recherche scientifique : Dominique voulait des prédicateurs de l'Évangile et François d'humbles imitateurs de la pauvreté et de la simplicité du Christ. Mais tes circonstances et la vue de plus en plus nette des besoins spirituels de l'époque les orientèrent rapidement vers tes études, même profanes, et vers l'enseignement. Pour tes frères prêcheurs, l'évolution était tout à. fait logique : déjà les constitutions de 1228, rédigées par saint Raymond

(1) Sur lo rôle de l'üniversité de Paris, cf. t. X, p. 349 et suiv.
(2) Cf. F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. II, p. 401 ; Id., *Aristote en Occident,* p. 75.

de Pennafo.rt, trahissent ces préoccupations, en laissant entendre que les sciences profanes peuvent être utiles au théologien ; mais la crise redoutable que va provoquer l'introduction de la littérature païenne donnera bientôt au problème ici entrevu toute son acuité[1]. Les frères mineurs devaient s'éloigner davantage de l'idéal primitif pour entrer dans la voie des études et pour faire carrière dans les Universités ; cependant ils y vinrent presque aussitôt que leurs confrères dominicains, sous la pression des mêmes réalités et sans doute aussi par l'effet d'une salutaire émulation[2].

L'incorporation des ordres mendiants dans la Faculté de théologie de Paris fut un événement d'une portée considérable pour l'Université et, plus généralement, **pour le mouvement** doctrinal dans la Chrétienté'. Les mendiants apportaient des forces jeunes, nombreuses et disciplinées, qui ont contribué très **largement an progrès des étadrs.** D'autre part, leur présence au sein de l'Université **fat souvent** Feetaâon de conflits, dus tantôt à la rivalité des séculiers — : _ --- la rivalité des mendiants eux-mêmes ; de plus. l« s. -it :- n«s -: l'intervention des chapitres généraux eurent pour résultat c- deux ordres, surtout après 1277, une doctrine officielle et z. d'orthodoxie peu favorables au progrès de la pensée[3].

§ 3. — Plan de l'exposé.

L'état de la question qui vient d'être esquissé dicte la marche à suivre dans cet exposé du mouvement doctrinal au XIIIe siècle.

Notre attention se portera d'abord sur le milieu parisien pendant la première moitié du siècle (chapitre II). Une enquête complémentaire sera consacrée au mouvement doctrinal à Oxford pendant la même période (chapitre III). Revenant ensuite à Paris, nous examinerons les grandes synthèses qui s'élaborent au sein de l'Université ou sous son influence, entre 1250 et 1275 (chapitre IV). Le conflit de ces doctrines rivales aboutit, en 1277, à la grande condamnation de l'aristotélisme, véritable pivot des luttes doctrinales qui remplissent la seconde moitié du siècle : il faudra donc mettre en relief la nature et la portée de cette intervention ecclésiastique, puis en exposer les conséquences dans la vie des écoles, à Paris, à Oxford ou dans d'autres milieux (chapitre V). Il ne restera plus alors qu'à dégager les conclusions de notre enquête (chapitre VI).

(1) Cf. F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant, t.* II, p.403 ; Id., *Aristote en Occeidelt.* p. 77-78.
(2) Cf. É. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure (Éludes de philosophie médiévale,* IV . 2e édit., Paris, 1943, p. 37-58 *(Le franciscain).*
(3) Sur les ordres mendiants et leur rôle au XIIIe siècle, cf. t. X, p. 180-193, 268-278, 466-474, et M. De Wulf, *op. cit.,* t. II, p. 19-25.

CHAPITRE II

LE MOUVEMENT DOCTRINAL A PARIS DE 1200 A 1250[1]

§ 1. — État des études vers 1200.

ATMOSPHERE

Jusqu'à la fin du XIIe siècle, le moyen âge avait été une période d'assimilation et, par conséquent, d'éclectisme. D'autre part, saint Augustin avait présidé à la formation intellectuelle de l'Église latine et la conception augustinienne d'une sagesse unique, issue de la foi, avait été communément acceptée pendant le haut moyeu âge ; à mesure que l'organisation scolaire s'était développée et que b- disciplines scientifiques s'étaient différenciées, cette conception unitaire du savoir avait amené toutes les sciences profanes à s'organiser en fonction de la science sacrée et à son service ; la formule augustinienne *crede ut inlelligas* ou la formule anselmienne *fides quaerens intellectum* expriment très heureusement l'orientation de la vie intellectuelle pendant les douze premiers siècles de l'ère chrétienne. On est donc, à la fin du XIIe siècle, en plein climat chrétien ; le savoir est spécifiquement chrétien, éclairé par la foi, organisé autour de la révélation[2].

CHEZ LES ARTIENS

Abelard avait donne une impulsion et une onentation décisives aux études de dialectique ; il avait consacré le triomphe d'Aristote en logique et introduit sa théorie de la connaissance dans les écoles, préludant ainsi à son triomphe universel au siècle suivant ; il avait fixé pour toujours les traits de la méthode scolastique. Le souvenir d'Abélard semble avoir maintenu à Paris plus que partout ailleurs le culte de la logique et, à la fin du XIIe siècle, l'enseignement philosophique de la Faculté des arts ne paraît pas s'étendre au delà de cette discipline plutôt formelle ; par contre, à en juger par la littérature produite par les artiens de Paris à cette époque, le développement des études de dialectique, jointes aux études de grammaire, paraît avoir réduit à la portion congrue les disciplines du *quadrivium,* ainsi que la rhétorique et l'étude des belles-lettres. Bref, la formation scientifique et philosophique qu'on reçoit à la Faculté des arts vise à assouplir l'intelligence plutôt qu'à la meubler ;elle ne comporte rien qui ressemble à une vision philosophique de l'univers[3].

1) Cf. F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. II, p. 378-446; Id., *Aristote en Occident,* p 22-41 et 57-130.

2 Cf. F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. II, p. 378-385 ; Id., *Aristote en Occident,* p. 22-35.

• F- Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. II, p. 386 ; Id., *Aristote en Occident,* p. : É. Gilson, *La philosophie au moyen âge,* p. 400-412.

CHEZ LES THÉOLOGIENS

C'est à la Faculté de théologie qu'on enseigne la vraie sagesse, puisée dans l'Écriture »4 dans les écrits des Pères, les *sancii.* Le xne siècle avait marqué de grands progrès dans le travail d'organisation et de systématisation de la s i--n ' sacrée ; les écoles de Paris avaient joué un rôle prépondérant dans cette activité scientifique et plusieurs orientations assez divergentes s'y étaient fait jour.

Dans l'ensemble, la littérature théologique parisienne de la fin du xne siècle et du début du xme ressortit à ce qu'on appelle aujourd'hui la théologie positive plus qu'à la théologie spéculative : on s'attache à fixer les données de la Révélation et à les expliquer à la lumière de la tradition patristique plus qu'à discuter philosophiquement le sens des vérités religieuses et à les organiser dans un système rationnel ; le traitement philosophique des articles de foi par la méthode spéculative demeure fragmentaire et accessoire.

Sans doute, l'usage de la dialectique et, plus généralement, de la philosophie dans la science sacrée avait trouvé des partisans décidés, et parfois dangereux, en des maîtres célèbres ; Roscelin, Abélard, Guillaume de Conches, Gilbert de la Porrée. Chez les porrétains, on n'hésite pas à incorporer certaines vues d'Aristote dans les exposés de théologie dogmatique ou morale ; Simon de Tournai (f vers 1201) et Alain de Lille (f 1202) citent le Philosophe et l'utilisent, ce qui donne à leurs écrits un caractère beaucoup plus technique et plus spéculatif que celui des ouvrages contemporains. Mais on ne peut pas encore parler de véritables synthèses doctrinales dans ces productions L

D'autre part, une forte réaction n'avait pas tardé à se produire contre les incursions de la philosophie dans la doctrine sacrée, surtout chez les disciples de Pierre Lombard et chez les victorins. Ces théologiens manifestent des tendances nettement conservatrices et l'influence de la « philosophie nouvelle » n'apparaît guère dans leurs écrits ; certains d'entre eux ont une prédilection pour les problèmes pratiques de morale et de théologie sacramentaire, en relation avec les nécessités du ministère pastoral.

En somme, quelle que soit l'école d'où ils émanent, les recueils de sentences et les sommes de théologie qui foisonnent au déclin du xne siècle sont des compilations de matériaux organisés d'après un plan théologique plus ou moins rationnel, mais on n'y trouve pas de vrais systèmes théologiques et moins encore de vraies synthèses philosophiques mises au service de la doctrine chrétienne. La spéculation théologique demeure éclectique et fragmentaire 1.

CONCLUSIONS

La situation que nous venons de décrire suggère des constatations importantes.

En premier lieu, il n'existe pas à Paris, au début du xme siècle, de

(1) Sur l'école porrétaine, cf. M. De Wulf, *op. cit.,* t. I, p. 249-250 ; M.-H. Vicaire, *Les Porté' tains et Vavicennisme avant 1216,* dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques,* 1937. p. 449-482.

(2) Cf. F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. IJ, p. 386-388 : Id., *Aristote enOccident,* p. 36-38.

courants philosophiques définis. Il existe un mouvement d'études logiques, qui s'inspire principalement de *YOrganon* d'Aristote, et une mouvement d'études théologiques, qui, dans la mesure où il pratique la méthode spéculative, se nourrit d'éléments philosophiques variés, empruntés surtout à saint Augustin, à Aristote et au pseudo-Denis. Mais ni l'aristotélisme ni l'augustinisme ne sont constitués à oe moment comme systèmes philosophiques ou même comme courants doctrinaux spécifiques. La « vision du monde » est chrétienne et aussi augustinienne, parce que la théologie qui la commande a comme source principale, après l'Écriture, l'œuvre gigantesque de l'évêque d'Uippone : il est l'auteur le plus cité et le plus exploité : son autorité est presque souveraine dans les questions d'exégt- et surtout dan- Pint-r; relation du dogme et de la morale. Mais la philosophie n'est pas encore constituée camme discipline scientifique distincte et les éléments phikksophâqœs qui circulent dans les milieux intellectuels ne forment pas de corps de doctrines homogènes.

En second lieu, dans le milieu parisien que ne - à yaer. il ne saurait être question d'une rivalité philosophy . _j _ n nflit doctrinal entre artiens et théologiens. D'abord, parce que les uns et les autres manquent de synthèse philosophique. Ensuite, parce eue les théologiens, formés eux-mêmes dans les écoles d'arts libéraux, ne sauraient voir en celles-ci des milieux .étrangers, moins encore des écoles rivales ou hostiles. C'est plutôt entre théologiens qu'une divergence de vues se dessine, certains protestant, au nom de la sagesse chrétienne qui est l'idéal de tous, contre un engoûment excessif pour la dialectique ou pour d'autres sciences profanes.

La formation de véritables écoles philosophiques et de véritables courants doctrinaux se fera principalement sous l'influence des œuvres d'Aristote [1].

§2. — Interventions ecclésiastiques [2].

ENTRÉE D'ARISTOTE

Les debuts de l aristotélisme a Pans sont encore tort obscurs. Ce faït s'explique aisément si l on se rappelle que la littérature issue de la Faculté des arts est assez clairsemée et surtout mal inventoriée. Cependant les événements de 1210 et de 1215 démontrent que, dès les premières années du xnie siècle, les milieux parisiens ont été travaillés par la littérature philosophique nouvelle. Les actes du concile de Paris en 1210 révèlent à quel point l'emprise de la philosophie s'était développée au cours des années antérieures.

LE CONCILE DE PARIS (1210)

Ce concile réunissait les évêques de la province ecclésiastique de Sens sous la présidence de l'archevêque, Pierre de Corbeil. Les décrets de ce synode condamnent d'abord Anaansri de Bène «t David de Dinant, ainsi que les

[1] a. F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. II, p. 388-389 ; *Aristote en Occident,p.* 38-41. LM. Grabmann, *I divieti ecclesiastici di Aristotele* ; <F. Van Steenberghen, *Siger de* ? . 17- • II. p. 394-408 ; Id., *Aristote en Occident,* p. 63-86.

clercs parisiens qui ont versé dans les hérésies d'Amauri ; ils ordonnent ensuite que les *qualernuli* de David, c'est-à-dire selon toute vraisemblance les cahiers contenant ses écrits, soient remis à l'évêque de Paris pour être brûlés ; puis le texte continue en ces termes :

Nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisius publice vel secreto, et hoc sub pena excommunicationis inhibemus.

La préoccupation principale du concile est évidemment de briser le mouvement d'idées subversives provoqué par l'enseignement d'Amauri de Bène ; maître à la Faculté des arts, puis en théologie, Amauri était mort quelque temps avant la réunion du synode, mais il avait fait école ; il n'est pas prouvé que ses erreurs s'appuyaient sur les *libri naturales* d'Aristote ou sur des commentaires arabes de ces livres. Le concile condamne ensuite David de Dinant : ici la dépendance de ses doctrines par rapport à la *Physique* et à la *Métaphysique* d'Aristote est établie grâce aux nombreux extraits du *De tamis* de David cités par Albert le Grand, qui reproche à David d'avoir compromis la philosophie d'Aristote par ses grossières interprétations panthéistiques et matérialistes.

L'interdiction de lire les livres d'Aristote apparaît donc comme une mesure de prudence et de défense provoquée par l'usage abusif que David, et d'autres peut-être avec lui, avaient fait de ces écrits ; en outre, Roger Bacon assure que les erreurs d'Aristote lui-même touchant l'éternité du monde et ses idées sur la divination par le rêve n'ont pas été étrangères à l'interdiction de 1210. Les *libri de naturali philosophia* sont sans doute tous les livres qui traitent de « philosophie naturelle » par opposition à la « philosophie rationnelle » (logique) et à la « philosophie morale » (éthique) ; la *Métaphysique* semble donc visée également par le décret. Les *commenta* sont les paraphrases d'Avicenne et, peut-être aussi, les œuvres d'Alfarabi. Enfin le terme *legantur* doit s'entendre au sens technique courant au XIIIe siècle : le concile interdit d'enseigner les *libri naturales,* de les prendre comme livres de texte dans les leçons ; la lecture et l'utilisation personnelles des écrits d'Aristote ne sont pas interdites[1].

LE STATUT DE 1215

Robert de Courçon avait enseigné la théologie à Paris, probablement de 1204 à 1210 ; ami de jeunesse d'Innocent III, il devient cardinal en 1212 et, en 1215, il est chargé de réorganiser les études à Paris, en qualité de légat pontifical. Les nouveaux statuts de l'Université sont publiés par ses soins en août 1215 et, parmi les dispositions relatives à la Faculté des arts, ils contiennent les stipulations suivantes au sujet des matières à enseigner :

Et quod legant libros Aristotelis de dialectica tam de veteri quam de nova in scolis ordinarie et non ad cursum. Legant etiam in scolis ordinarie duos Priscianos vel alterum ad minus. Non legant in festivis diebus nisi philosophos et rhetoricas, et quadruvialia, et barbarismum, et ethicam, si placet, et quartum topichorum. Non legantur libri Aristotelis de methaphisica et de naturali philosophia nec summe de eisdem, aut de doctrina magistri David de Dinant, aut Amalrici heretici, aut Nauricii hyspani.

(1) Cf. M. Grabmann, *op. cit.,* p. 5-57 ; F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. II, p. 394-397 ; Id., *Aristote en Occident,* p. 64-69.

Ces prescriptions sont en continuité parfaite avec le décret de 1210 : le légat explicite simplement l'expression *libri naturales* en nommant expressément la *Métaphysique* ; les *summae* de 1215 sont les *commenta* de 1210, les deux termes conviennent fort bien pour désigner les paraphrases d'Avicenne. Quant à « Maurice d'Espagne », il demeure encore aujourd'hui un personnage énigmatique ; « *mauricii hyspani* » pourrait être une corruption de « *mauri hyspani* », le maure d'Espagne, et ces termes viseraient Averroès : Robert de Courçon avait peut-être entendu parler des commentaires du grand philosophe musulman, mort à Cordoue en 1198. et il a pu juger prudent d'en interdire l'usage dans les leçons de la Faculté, avant même qu'ils n'eussent été traduits en latin. D'autres préfèrent voir en *Mauricius Hispanus* l'évêque Maurice, de Burgos, qui portait un vif **intérêt â la théologie** musulmane et qui, en raison de ses sympathies pour le néoplatonisme dionysien. pourrait avoir versé dans les erreurs d'Amauri de Bène1.

ROLE DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE

Dans l'introduction du nouveau ^ts:^ Robert de Courçon fait allusion à l'appui qu'il a cherché auprès de gens de bon conseil.* Tout porte à croire qu'il s'agit des maîtres de la Faculté de théologie, ou du moins de certains d'entre eux, et que ceux-ci ont joué un rôle actif dans les événements de 1210 et de 1215. Pierre de Corbeil et Robert de Courçon avaient été tous deux professeurs de théologie à Paris et ils appartenaient au groupe des théologiens conservateurs. La défiance qu'on éprouvait depuis longtemps dans ce milieu à l'endroit de la dialectique s'était rapidement muée en appréhension et en irritation, lorsque la population jeune et turbulente de la Faculté des arts s'était mise à lire les nouveaux ouvrages d'Aristote. L'engoûment irréfléchi de cette jeunesse pour la « philosophie nouvelle », l'accueil qu'elle réservait aux idées les plus pernicieuses d'un David de Dinant ou d'un Amauri de Bène, la prétention qu'elle affichait peut-être d'opposer la sagesse des philosophes païens à la sagesse chrétienne des théologiens, tout cet état d'esprit que l'on devine derrière les événements de 1210 et de 1215 explique la réaction qui se manifeste, dès avant 1210, dans les sermons de Prévostin de Crémone, chancelier de l'Université de 1206 à 1210 (ou un peu plus tard) : il juge sévèrement la « vaine sagesse » que cultivent, dans les « facultés philosophiques », les dialecticiens et les amateurs de « subtilités inutiles » ; il met les théologiens en garde contre l'introduction de la philosophie dans l'étude de la Bible ; dans sa *Somme de théologie,* il fulmine contre la *logomachia* qui règne à la Faculté des arts.

Robert de Courçon agissait en vertu d'un mandat spécial d'innocent III, qui avait lui-même étudié à Paris à l'école de Pierre le Chantre, en même temps que son futur légat, et qui appartenait comme lui au groupe conser-

1) Cf. Grabmann, *op. cit.,* p. 5-57 ; F. Van Steenbergmen, *Siger de Brabant,* t. II, p. 395-398 ; Id., *Aristote en Occident,* p. 65-70 ; M.-Th. d'Alverny, *Deux traductions latines du Coran au moyen âge.* dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* t. XVI, 1948, p. 128-130.

(2) *yos de bonorum virorum consilio scolaram tranquillitati volentes in posterum providere, ordinavimus et statuimus in hunc modum (Chartularium,* t. I, n° 20).

valeur. Les mesures prises à Paris contre la philosophie païenr.- : riaient peut-être aux préoccupations personnelles du pape don: l- ; tificat a été une longue lutte pour la sauvegarde de la pureté de la

Ainsi donc, dès les premières années du xme siècle, un conflit éclate entre la Faculté de théologie et la Faculté des arts. Ce conflit va s'atténuer après 1215 et disparaître presque complètement après 1230, pour reprendre de plus belle après 1260 et atteindre son paroxysme en 1277 *

CONSÉQUENCES DES INTERDICTIONS

Les interdictions de 1210 et de 1215, qui jettent un certain jour sur la période immédiatement antérieure, témoin de la première pénétration de l'aristotélisme à Paris, éclairent aussi l'avenir, car elles expliquent pourquoi, pendant la première moitié du siècle, l'enseignement d'Aristote ne s'est guère étendu au delà de *YOrganon* et de *YÉlhique,* alors que la philosophie naturelle et la métaphysique du Stagirite étaient enseignées, à la même époque, en Angleterre.

Le 7 juillet 1228, le pape Grégoire IX

théologie de Paris une lettre qui, dans un style farci d'images bibliques, met les théologiens en garde contre l'abus de la philosophie et leur rappelle la nature de la science sacrée, dont les principes sont reçus par la foi et dépassent le niveau des raisonnements humains ; il ne faut pas mettre la souveraine (la théologie) sous l'autorité de la servante (la philosophie). Malgré son contenu assez vague, cette lettre éclaire d'un jour très vif l'évolution de la Faculté de théologie depuis 1215, surtout si l'on rapproche le texte pontifical d'une série de documents théologiques et de sermons contemporains 1. Comme Innocent III, Grégoire IX avait été, à Paris, le disciple de Pierre le Chantre. Canoniste et théologien, ami des lettres et des sciences, il se montre inquiet au spectacle de l'emprise croissante des « nouveautés profanes » sur la science sacrée. Il faut en conclure que le parti progressiste, héritier des traditions porrétaines et alimenté sans doute par les jeunes recrues de la Faculté, qui avaient pris contact avec la philosophie nouvelle à la Faculté des arts, avait gagné du terrain et accordait une place de plus en plus envahissante à la méthode spéculative ; s'il faut en croire les opposants, ces novateurs usaient de termes et de notions philosophiques pour interpréter les mystères, sans égard suffisant pour la nature de la connaissance de foi et de la science sacrée 3.

(1) Cf. M. Grabmann, *op. cit.,* p. 57-69 ; F. Van Steenberghei\, *Siger de Brabant,* t. II, p. 398-399 ; Id., *Aristote en Occident,* p. 70-73.

(2) Dans son *Sermo ad scholares,* le cardinal Jacques de Vitry (t 1241) enveloppe dans la même réprobation Platon et Aristote : *Ex philosophis autem quaedam possumus assumere ad commodum causae nostrae. Boethius quidem de consolatione totus catholicus est et moralis. Alii autem multa falsa et vana dixerunt, sicut Plato, qui planetas deos asseruit, et Aristoteles, qui mundum aeternum fuisse dogmatizavit. Vnde in libris quos naturales appellant valde cavendum est, ne ex nimia inquisitione erremus... Quum igitur libri theologici christiano possunt sufficere, non expedit in libris naturalibus nimis occupari.* Cf. M. Grabmann, *op. cit.,* p. 82.

(3) Cf. M. Grabmann, *op. cit.,* p. 70-87 ; F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. II, p. 401-403 ; Id., *Aristote en Occident,* p. 76-77.

NOUVELLES INTERVENTIONS DE GRÉGOIRE IX

Le mardi gras de 1229 avait été l'occasion d'un conflit entre l'Université et la police, et ce conflit s'était envenimé au point d'aboutir à une suspension générale des cours et à l'exode des clercs vers les villes de province ou vers l'étranger. La grève scolaire dura plus de deux ans et préoccupa vivement le pape l. Grégoire IX finit par résoudre directement le conflit. Sa lettre du 13 avril 1231, *Parens scientiarum Parisius,* adressée aux maîtres et aux étudiants, a été appelée la *magna charta* de l'Université de Paris. Le passage qui nous intéresse se rapporte à l'enseignement philosophique et théologique :

Ad «# magixtri artïum unam lectionem de Priseiano et unum post olmmb **wdMcrir MBpv layaat.** ***et tíhrit Siit naturalibus. qui in Concilio provinčia t*** **carta casas prsKWi Fanaaaa «a» «taatar,** ***quousque examinati fueriut et*** **ai ■■■■** «r»a>— **aaaptfaBC** ***purgati. Xugidri*** «**va** ***et testares théologie in facultate quam profitentur te*** **ŏieiw** ***IsmiahSittr*** **ewrwnr.** ***uee philosophos se ostentent, sed satagant fieri theodoeti,*** «**sa fafMritar ■» Kayva popw** ***et populi linguam hebream cum Azotica confundentes, sed dt Xis*** **iaataaa m awfia** ***questionibus disputent, que per libros theologicos et samtsruse ps«uMva uuMuut terminari.***

Lorsqu'on rapproche cette lettre de celle de 1228. on ape.-. que le *on a changé: l'interdiction de 1210 touchant Aristote est maintenue, nais provisoirement ; le pape ne dit pas que les *libri naturales* contiennent íes erreurs, mais qu'ils seront expurgés de tout soupçon d'erreur ; les directives données aux théologiens visent à écarter de mauvaises méthodes de travail plutôt qu'un péril doctrinal immédiat. La disposition relative aux *Institutiones grammaticae* de Priscien est intéressante : les artiens négligeaient sans doute la grammaire au profit de la logique et de la morale, alors que les théologiens attachaient grande importance à la grammaire comme instrument de la théologie, notamment de l'exégèse biblique.

Dix jours plus tard, par lettre du 23 avril 1231, Grégoire IX institue une commission de trois membres, chargés de l'examen des *libri naturales* d'Aristote. Après un préambule où il rappelle que les Hébreux doivent s'enrichir des dépouilles des Égyptiens, le pape continue en ces termes :

Ceterum cum, sicut intelleximus, libri naturalium, qui Parisius in Concilio provinciali fuere prohibiti, quedam utilia et inutilia continere dicantur, ne utile per inutile vitietur, discretioni vestre, de qua plenam in Domino fiduciam obtinemus, per apostolica scripta sub obtestatione divini judicii firmiter preeipiendo mandamus, quatinus libros ipsos examinantes sicut convenit subtiliter et prudenter, que ibi erronea seu scandali vel offendiculi legentibus inveneritis illativa, penitus resecetis, ut que sunt suspecta remotis, incunctanter ac inoffense in reliquis studeatur.

Grégoire IX est donc aequis à l'idée que l'étude d'Aristote pourrait être profitable à la science chrétienne. Il ordonne un examen approfondi, en des termes qui soulignent la grave responsabilité des membres de la ommission. Il semble songer à un travail de dissection, qui consisterait expurger les livres d'Aristote des passages dangereux ; mais sans doute aisse-t-il aux savants désignés, qui ont toute sa confiance, le soin de

• Cf. t. X, p. 354-355.

déterminer leur méthode de travail. On ne possède aucune donnée sur l'activité de la commission, mais il est probable que l'initiative de Grégoire IX se heurta à diverses difficultés d'exécution. La mort de Guillaume d'Auxerre, décédé à Rome le 3 novembre de la même année 1231, est peut-être l'explication la plus naturelle de l'arrêt des travaux, car il était sans doute le président du triumvirat choisi par le pape. Quoi qu'il en soit, Aristote ne fut pas corrigé, puisque, le 22 septembre 1245, Innocent IV étendra à Toulouse l'interdiction de lire les *libri naturales* d'Aristote, en se servant de la formule de Grégoire IX : *quousque examinati fuerinl, et ab omni errorum suspicione purgali.* Mais la tentative faite par ce dernier pour faciliter l'assimilation de l'aristotélisme témoigne de la clairvoyance de ce pontife et de son dévoûment à la cause de la science 1.

§ 3. — Le mouvement philosophique de 1200 à 1250.

DÉBUTS OBSCURS

Les interventions ecclésiastiques de 1210 et de 1215 révèlent que la pénétration de la philosophie païenne dans les milieux parisiens avait été profonde dès les premières années du siècle. On « lisait » la *Métaphysique* d'Aristote et certains de ses ouvrages de philosophie naturelle, on les expliquait à l'aide des paraphrases d'Avicenne (et peut-être des écrits d'Alfarabi) et cet enseignement avait abouti rapidement à de graves déviations dans le sens du panthéisme et du matérialisme. Il n'est pas certain que David de Dinant ait lui-même enseigné à Paris. Quant aux doctrines d'Amauri de Bène, elles s'inspirent de Jean Scot Érigène et de la métaphysique chartraine plutôt que d'Aristote. C'est en somme tout ce qu'on sait sur l'enseignement de la Faculté des arts de Paris entre 1200 et 1215 et on ne possède aujourd'hui aucun écrit philosophique dont on puisse dire avec certitude qu'il reflète l'enseignement parisien à cette époque 2.

INFLUENCE D'AVICENNE

Faut-il parler d'un « avicennisme latin » à Paris au début du XIIIe siècle ? Le *De causis primis ei secundis,* réédité par le P. de Vaux, *pourrait* être l'œuvre d'un maître de Paris vers 1210, mais en tout cas l'auteur ne professe pas l'avicennisme : il expose une métaphysique émanatiste où voisinent les influences de Proclus (par le *Liber de causis),* de Jean Scot Érigène et d'Avicenne ; il faut donc parler plutôt ici de « néoplatonisme latin ». Quant aux allusions et citations de Guillaume d'Auvergne et de Guillaume d'Auxerre, elles révèlent tout au plus, chez quelques contemporains de

(1) Cf. M. Grabmann, *op. cil.,* p. 88-108 ; F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. H, p. 403-408 ; Id., *Aristote en Occident,* p. 79-86.

(2) Cf. F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. H, p. 400-401 ; *Aristote en Occident,* p. 73-74 ; M. De Wulf, *op. cil.,* t. I, p. 240-246. Au témoignage d'Henri d'Avranches, Jean Blund a enseigné les arts à Paris et a été un des tout premiers commentateurs du nouvel Aristote « envoyé aux Latins par les Arabes ». Cet enseignement semble remonter aux environs de 1205. Cf. D.-A. Callus, *Introduction of Aristotelian Learning to Oxford,* p. 15-18 et *infra,* chap, m, §2,p. 213-214.

(3) Cf. R. de Vaux, *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XIIe-XIIIe siècles* (Bibliothèque thomiste, 20), Paris, 1934.

ces deux maîtres,une certaine contamination de leur pensée par des thèmes avicenniens incompatibles avec l'orthodoxie chrétienne. Le *De ¡nielligentiis* ou *Memoriale rerum difficilium naturalium,* que Baeumker attribua d'abord à Witelo, mais qui semble être l'œuvre de maître Adam de Belle-Femme *(Pulchrae-Mulieris),* semble avoir été composé à Paris entre 1210 et 1215 ; l'inspiration de ce traité est éclectique, mais avec prédominance néoplatonicienne *(Liber de causis,* saint Augustin, Avicenne) ; il ne peut être question d'avicennisme proprement dit à son propos l.

En parlant d'« avicennisme latin », on risque de rééditer à propos d'Avicenne l'erreur de perspective commise à propos d'Averroès par Renan et par Mandonnet. L'avicennisme et l'averroïsme n'ont été, au xine **siècle.** que des nuances successives de l'aristotélisme : les paraphrases d'Avicenne ont - **n**. d instrument de travail aux premiers exégètes d'Aristote, jusqu'au jour où ell-s furent détr'nées par les commentaires littéraux d'Averroès. Nous allons **constater qæ Fadstoté&sme** latin a toujours été néoplatonisant (comme **d'aiBean l'aiiitatâiaine arabe**) ; il est naturel qu'au début du siècle il ait été surtout –nn - ¿nt

UN TÉMOIN INTÉRESSANT

Des infractions isolées à l'interdiction de « lire » les *libri naturales* ont sans doute été commises dès avant 1230, puisqu'une lettre de Grégoire IX, datée du 20 avril 1231, permet d'absoudre ceux qui ont encouru l'excommunication de ce fait. La menace d'excommunication n'ayant pas été maintenue en 1231, il est probable que des transgressions plus nombreuses ont été commises après cette date. Cependant il paraît établi aujourd'hui que, dans l'ensemble, l'interdiction a été respectée jusque vers 1240-1245 : dans une sorte de « guide du récipiendaire » rédigé par un maître de la Faculté des arts entre 1230 et 1240 pour faciliter aux étudiants la préparation de leurs examens, l'auteur inconnu décrit chacun des livres qui sont employés dans l'enseignement et indique les questions qui sont posées le plus fréquemment à leur sujet ; or, tandis que de longs développements et des analyses détaillées sont consacrés à la grammaire, à la logique et à l'éthique, la physique et la métaphysique sont traitées d'une façon tout à fait sommaire ; il faut en conclure que les traités aristotéliciens interdits en 1215 n'étaient pas « lus » au moment où notre anonyme écrivait, on se bornait à en signaler l'existence et à en indiquer succinctement le contenu ; c'est ce qui explique l'absence totale de commentaires parisiens sur ces ouvrages avant 1240.

Le guide anonyme du récipiendaire est intéressant à bien des égards. L'auteur rappelle la nature et la structure de la philosophie, en s'inspirant de Boèce, et il combine la vieille classification tripartite *(rationalis, naturalis, moralis}* avec la classification aristotélicienne (philosophie théorique et pratique, la première étant divisée selon les trois degrés d'abstraction) ; le *quadrivium* devient une subdivision de la *malhemalica* et le

(l) Cf. P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle,* t. I, p. 288 : M. De Wulf, *op. cit.,* t. II, p. 97-99.

2 Cf. M. De Wulf, *op. cit.,t.* II, p. 367 ; F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. II, 445-446 ; Id., *Aristote en Occident,* p. 127-128.

trivium, de la *philosophia rationalis.* Le *Liber de causis* figure comme troisième partie de la *Métaphysique* d'Aristote. La théologie est une science pratique, une sorte de morale surnaturelle ou de sagesse de vie. L'auteur ignore la paternité du *De motu cordis* et celle du *Liber sex principiorum.* Ces détails et bien d'autres sont révélateurs du milieu dans lequel notre anonyme écrit, mais c'est surtout son exposé détaillé de l'enseignement *in artibus* qui jette une grande lumière sur l'état des études philosophiques à Paris aux approches de 1240.

On trouve, dans les questions relatives à *YÉthique,* un intéressant symptôme de la mentalité qui est en voie de formation chez les artiens : à propos de thèmes comme la béatitude et la résurrection des corps, l'auteur distingue très nettement, et très exactement, le point de vue philosophique et le point de vue théologique ; mais il suffira d'accentuer les formules et d'oublier quelques nuances pour aboutir aux positions rationalistes et naturalistes qui seront condamnées en 1277 ; la juxtaposition brutale de la philosophie et de la théologie sera interprétée par les théologiens comme l'affirmation d'une double vérité L

TBAVAVX DE LOGIQUE

Les données fournies par la littérature philosophique de la première moitié du xme siede rejoignent parfaitement celles que livre le guide du récipiendaire. Jusqu'aux environs de 1240, cette littérature se rapporte presque exclusivement à la logique. Elle révèle chez les maîtres de cette période une connaissance approfondie des traités de *YOrganon* et de leurs commentaires, en même temps qu'une habileté remarquable dans l'usage de la logique aristotélicienne.

Le plus ancien professeur de logique parisien, au xme siècle, dont le nom nous soit parvenu est Jean Pagus ; sa carrière philosophique se situe aux alentours de 1230 et on possède de lui trois écrits de logique, les *Appellationes,* les *Syncategoremata* et les *fiationes super predicamento Aristotelis.*

Le logicien anglais Guillaume de Shyreswood a enseigné à Paris, probablement avant 1240 ; Roger Bacon l'avait en haute estime *(longe sapientior Alberto,* dit-il en visant Albert le Grand, *nam in philosophia communi nullus maior est eo* ; l'expression *philosophia communis* désigne sans doute la logique). Il est l'auteur d'un petit manuel de logique formelle en six chapitres *(de propositione, de predicabili, de syllogismo, de locis dialecticis, de proprietatibus terminorum, de fallaciis},* appelé tantôt *Summulae logicales,* tantôt *Introductiones in logicam.* Il a écrit également des *Syncategoremala* et, selon toute vraisemblance, les trois opuscules intitulés *Insolubilia* (sur les sophismes apparemment insolubles), *Obligationes* (sur les fonctions du *respondens* et de *Vopponens* dans les disputes scolaires) et *Petitiones contrariorum* (sur les sophismes qui reposent sur des présupposés contradictoires).

(1) Cf. M. Grabmann, *op. cit.,* p. 109-127 ; F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. II, p. 414-420 ; lu., *Aristote en Occident,* p. 92-98. — Voir le tableau d'ensemble du programme et des « manuels » qu'on peut établir d'après ce manuscrit anonyme, t. X, p. 368, n. 4.

Le disciple de Guillaume, Pierre d'Espagne, est plus célèbre que son maître. Il professe à Paris avant 1246 ; on le trouve enseignant à Sienne en 1246 et il deviendra pape en 1276 sous le nom de Jean XXI ; nous le retrouverons plus loin. Comme son maître, il écrivit des *Summulae logicales,* dont la fortune fut extraordinaire, puisqu'elles devinrent bientôt et demeurèrent pendant plusieurs siècles le manuel classique pour l'enseignement de la logique, à Paris et ailleurs. Pierre est aussi l'auteur d'un *Traclalus maiorum fallaciarum* et de *Syncalegoremala.* Son *Liber de anima,* qui date sans doute plutôt de son enseignement en Italie après 1245, est une véritable somme de psychologie, comportant treize traités divisés en chapitres ; c'est un exposé de la psychologie aristotélicienne, nuancé ¿'augustinisme et d'avicenmsme ; l'auteur utilise Arist. I · - Arabes -u.- - iter , t met à profit ses connaissances médicales dans i exp&eaüoa des fouettons vitales. Enfin on doit au même maître des commentaires sur Ansi <te ***De zr.isae.iàKf. De nttrie et rita.*** *De anima)* et sur le pseudo-Denis.

Guillaume de Saint-Amour, le futur ani... ruste jes :.anis. i enseigné aux arts de 1236 à 1247. On a retrouvé --- : **sur** les deux *Analytiques.*

Robert Kilwardby est maître-régent à Paris vers 1237-1245. Grammairien et logicien réputé, il a laissé des commentaires sur *l'Organon* tout entier, sur Porphyre, Boèce *(De divisione* et *Topica),* Donal, Priscien et les *Sex principia.* Des commentaires sur les *libri naturales* lui sont également attribués par le catalogue de Stains, mais ils n'ont pas été retrouvés jusqu'ici.

Lambert d'Auxerre a aussi professé la logique aux approches de 1250. Ses *Summulae logicales,* qui semblent utiliser celles de Pierre d'Espagne, sont demeurées inédites.

Le plus fécond logicien de Paris, au xine siècle, est Nicolas de Paris ; déjà maître vers 1250, il enseignait encore en 1263. On possède de lui trois commentaires sur *l'isagoge* de Porphyre, des commentaires sur les *Catégories,* le *Periherineneias,* les *Analytiques postérieurs,* le *Liber sex principiorum* attribué à Gilbert de la Porrée, les écrits de Boèce *De differentiis topicis* et *De divisione,* des gloses logico-grammaticales sur les écrits de Donat et de Priscien. Nicolas ne s'intéresse pas seulement à la logique formelle, mais aussi à la grammaire spéculative et au problème de la classification scientifique.

Lorsque les productions de ces maîtres auront été étudiées de près et auront trouvé leur place exacte dans l'histoire de la logique, de nombreux écrits anonymes pourront être situés à leur tour.

La logique, au moyen âge, n'est pas seulement une science, elle est aussi, et davantage, peut-être, un art : le *magister artium* devait connaître tous les secrets de la discussion scientifique. Les exercices pratiques de dialectique à la Faculté des arts ont donné naissance à une abondante littérature, mais il est difficile de dater avec précision ces documents1.

Cf. F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. II, p. 420-425; Id., *Aristote en Occident,* ?. 9-403 ; D.-A. Callus, *The « Tabulae super originalia Patrum » of Robert Kilwardby O. P.,* dans

TRAVAUX SUR L'ÉTHIQUE

La « lecture » de *YÉlhique* avait été autorisée en 1215 par Robert de Courçon. On en a retrouvé trois commentaires qui sont antérieurs à la traduction intégrale du traité par Grosseteste vers 1245-1247. Les deux premiers se bornent à *YEthica velus* et le troisième contient aussi *YEthica nova.* Dans ces commentaires, chaque leçon comporte *Yexpositio lilierae,* puis un certain nombre de *quaestiones* traitant de problèmes psychologiques ou moraux. Ges écrits révèlent une parenté incontestable entre l'enseignement de la morale chez les artiens et chez les théologiens, car on y trouve des allusions aux problèmes théologiques débattus à cette époque. Deux de ces commentaires paraissent dépendre du chancelier Philippe : le troisième trahit l'influence modérée d'Avicenne dans la doctrine de l'intellection.

Quant à l'état d'esprit que ces documents manifestent, il ne révèle pas le moindre conflit entre artiens et théologiens, mais il implique la conscience très nette des divergences de méthode et de doctrine qui existent entre la philosophie et la théologie. Aussi les difficultés qui éclateront plus tard sont ici latentes : pour qu'elles éclatent, il suffira que des philosophes soulignent avec trop de ferveur le point de vue de la philosophie en des questions où il paraît incompatible avec celui de la théologie. Détail significatif : les expressions dont se servira plus tard Siger de Brabant se retrouvent ici littéralement : *loquendo secundum philosophos, loquendo secundum theologos et secundum veritatem* (comme le fera Siger, l'auteur identifie le point de vue de la théologie avec celui de la vérité). On le voit, l'état d'esprit qui s'exprime dans ces documents coïncide avec celui que nous avons rencontré dans le guide du récipiendaire[x].

lh e ROGEIR BAC

Bacon écrira en 1267 : *.Naturalis philosophia Aristotelis quae vix a triginta annis lecta est, et a paucis viris, et a quibus scripta non sunt facta, adhuc sciri non poterii apud vulgum.* Il a été lui-même un de ces premiers commentateurs des *libri naturales* et de la *Métaphysique à* Paris, aux alentours de 1245. Ses commentaires sur Aristote et sur le *Liber de causis* sont les témoins les plus anciens de l'enseignement de la *Physique* et de la *Métaphysique* à la Faculté des arts.

Comment Bacon a-t-il pu violer les interdictions de 1210, 1215 et 1231 sans soulever de protestation ? Nous sommes porté à croire que la prohibition est tombée en désuétude après la mort de Grégoire IX (22 août 1241), pendant la période troublée que l'Église romaine traversa jusqu'à l'élection èd'Innocent IV (25 juin 1243) [2] ; ¡^'innovation, introduite

Studia Mediaevalia (= Mélanges Martin), Bruges, 1948, p. 244-247. — En écrivant que « l'authenticité de ces commentaires (de Kilwardby), d'ailleurs non retrouvés, est fort douteuse » (Siger *de Brabant,* t. II, p. 433), je n'ai pas exprimé une opinion personnelle, mais le sentiment d'historiens récents (cf., par exemple, Ueberweg-Geyer, *Grundriss,* p. 493). D.-A. Callus ne partage pas ces hésitations.

(1) Cf. F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. II, p. 425-427 ; *Aristote en Occident,* p. 103-107. L'étude de dom Lottin, qui est à la base de cet exposé et qui avait paru en 1939 dans la *Hevue néoscolastique de philosophie,* a été rééditée en 1942 dans O. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles,* t. 1, p. 503-534.

(2) Cf. t. X, p. 238-239.

peut-être par Roger Bacon lui-même, s'est accomplie sans rencontrer de résistance à Paris, parce que l'atmosphère y était, à ce moment, universellement favorable à Aristote et parce que les maîtres parisiens voulaient sans doute mettre fin à l'état d'infériorité où ils se trouvaient vis-à-vis d'Oxford, où l'on enseignait librement Aristote ; l'évêque de Paris, Guillaume d'Auvergne, recourait abondamment aux bons offices du Philosophe et les théologiens étaient presque tous gagnés à la cause de l'aristotélisme.

Les commentaires de Bacon sont des chapelets de questions suggérées par le texte d'Aristote. Ils sont très révélateurs des tendances de la philosophie vers le milieu du siècle et ils témoignent d'une connaissance déjà fort - d'Aristote. Les auteurs les plus exploités après le Philosophe sont Avicenne. Averroès et Boèce : d'après Bacon (à ce moment de sa carrière . Aristote n'a pas enseigne l'éternité du monde et c'est Averroès qui est responsable de cette erreur ; par cantre notre exégète ne soupçonne pas le monopsychisme dans les écrits mentatene. Bacon professe un aristotélisme néoplatonisant assez -mectique : le fond de sa pensée est aristotélicien, mais l'influence arabe t - nsi ierable. tandis que celle de saint Augustin est minime. Il doit sa doctrine de l'hylémorphisme universel à Avicebron et à Dominique Gundisalvi : sa psychologie (notamment sa théorie de la connaissance) est éclectique[1].

LALESITHÉOljC>(nENSEZ Il sera question plus loin des répercussions *^ue* crue ì'aristotélisme a entraînées dans le développement interne de la théologie. Nous avons à nous demander ici quelle a été la contribution des théologiens aux progrès de la philosophie et à les interroger sur leur altitude vis-à-vis des philosophes païens.

Déjà bien avant 1200, l'influence du nouvel Aristote est perceptible dans les *Disputationes* de Simon de Tournai, qui semble connaître déjà la *Physique,* la *Métaphysique* et le *Traité de l'âme* ; les expressions *doctrina aristotelica* et *philosophia* sont pour lui synonymes. Mais les véritables pionniers de la méthode nouvelle qui va faire une part de plus en plus large aux spéculations philosophiques au sein de la science sacrée sont Guillaume d'Auxerre, Philippe le chancelier et Guillaume d'Auvergne. On a relevé environ cent citations d'Aristote chez le premier et environ cent trente chez le deuxième ; elles sont innombrables chez le troisième[2].

L'usage de la littérature nouvelle est encore discret dans la *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre (vers 1220), mais ses apports à la philosophie sont réels : il élabore de véritables traités sur le libre arbitre, sur le droit naturel, sur les vertus ; il a des vues personnelles sur les preuves

(1) Cf. F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. II, p. 427-433: Id., *Aristote en Occident,* p. 107-112 ; M. Grabmann, *Guglielmo di Moerbeke,* p. 6-7, 15-30; Th. Crowley, *Roger¡Bacon,* Louvain-Dublin, 1950. £

(2) Cf. D.-A. Callus, *Introduction of Aristotelian Learning to Oxford,* p. 5, n. 4, citant E. Filthaut, *Roland pon Cremona und die Anfdnge der Scholastik im Predigerorden,* Vechta, 1936, p. 60-70. — En ce qui concerne Simon de Tournai, le P. D.-A. Callus ne croit pas qu'il y ait de véritables citations de la *Physique,* de la *Métaphysique* ou du *De anima* dans les *Disputationes* (Cf. *op. cit.,* p. 4. n° 2).

3«

!LÎû
A

de l'existence de Dieu, les attributs divins, le problème du mal et les rapports de la raison avec la foi.

La *Summa de bono* du chancelier Philippe, publiée quelque dix ans plus tard, révèle une information beaucoup plus large et une orientation de pensée beaucoup plus philosophique. On y trouve le premier traité des propriétés transcendantales et de riches aperçus de métaphysique, de psychologie et de morale. Si son inspiration est éclectique, sa pensée est personnelle et ne manque pas de fermeté ; il combine l'aristotélisme et le néoplatonisme, il utilise à la fois les sources chrétiennes (Augustin, Denis, Boèce, Anselme, Bernard) et les sources païennes (Aristote et les Arabes) ; on notera qu'il rejette les théories d'Avicebron sur l'hylémorphisme universel et sur la pluralité des formes.

Guillaume d'Auvergne est le premier grand penseur du xme siècle. Sans négliger la tradition latine et augustinienne, il utilise copieusement la philosophie nouvelle, mais avec discernement, et il déclare qu'il faut contredire Aristote en de nombreux cas ; il exploite beaucoup d'autres philosophes, grecs, juifs et arabes, mais avec la même indépendance de jugement : il combat avec vigueur le matérialisme d'Alexandre d'Aphrodise, les aberrations des cathares, des Albigeois et des amauriciens, les erreurs d'Avicenne ; son estime va à Averroès (qu'il connaît mal) et à Maimonide, mais surtout à Avicebron, qu'il prend pour un chrétien et qu'il proclame *unicus omnium philosophanlium nobilissimus.* Le grand ouvrage de Guillaume, le *Magisterium divinale* (composé entre 1223 et 1240), est plein de vues philosophiques personnelles et cohérentes, où l'on aperçoit l'ébauche d'une authentique synthèse philosophique et la marque d'un véritable esprit critique. Parmi les thèses caractéristiques de Guillaume, il faut citer sa preuve de l'existence de Dieu par la participation (Anselme et Avicenne), la distinction réelle de l'essence et de l'existence dans le créé (Avicenne), l'analogie de l'idée d'être, la création *in tempore* et sans intermédiaires (surtout contre Avicenne), la simplicité des substances spirituelles (contre Avicebron), la pluralité des formes (avec Avicebron, cette fois), la composition hylémorphique de l'homme (Aristote) ; la théorie de la connaissance fournit un exemple typique du syncrétisme qui est le caractère dominant de la philosophie avant le milieu du xme siècle, même chez les penseurs les plus vigoureux : Guillaume fait de Dieu lui-même l'intellect agent de l'humanité, combinant ainsi la doctrine aristotélicienne de l'abstraction avec la conception avicennienne de l'intellect agent séparé et unique (le *Dator formarum)* et avec la théorie augustinienne de l'illumination divine. C'est cette combinaison originale que M Gilson appelle l'augustinisme avicennisant.

Le premier maître dominicain, Roland de Crémone, est plein de sympathie pour la philosophie nouvelle et sa *Summa theologica* (vers 1234) témoigne d'une connaissance étendue d'Aristote, qui est cité 672 fois et des Arabes. Par contre ses successeurs immédiats sont demeures

(1) CL D.-A. Callus, *op. cil.,* p. 5, n. 4.

étrangers au mouvement philosophique et il faudra attendre le séjour d'Albert le Grand à Paris pour voir se modifier cette situation. Ce séjour (1240-1248) marque un tournant décisif dans l'histoire des études chez les prêcheurs et dans celle de l'aristotélisme. Albert n'avait guère appris la philosophie dans les écoles et il ne l'avait jamais professée, mais il avait aperçu de bonne heure le parti que la science chrétienne pouvait tirer de l'étude des philosophes. Déjà dans sa première composition théologique, le *Trocíalas de natura boni,* écrit en Allemagne en 1236-37, ses citations vont de préférence aux philosophes (Cicéron et surtout Aristote). A Paris, Albert trouva une bibliothèque philosophique beaucoup mieux fournie que celles dont il avait pu tirer profit jusqu'alors et les deux srands ouvrages théolosiques qui datent de cette période, la *Summa de creaturis* ¡1240-1243 et le *Commentaire sur les Sentences* (vers 1244-1249), témoignent d'un commerce assidu aree les écrits des philosophes et d'une immense érudition1. Cependant ces «amgeiaetranchent pas encore sur ceux des contemporains, Guillaume ¿ Auvergne. Alexandre de Halès, Jean de la Rochelle, soit sous le rapport de la m-thode. soit sous le rapport de la doctrine : même problématique, même atmosphère intellectuelle, mêmes essais de solution et de systématisation dans lesquels s'opère la rencontre des éléments traditionnels de la théologie avec la philosophie nouvelle.

Le fondateur de l'école franciscaine de Paris, Alexandre de Halès. a professé à la Faculté de théologie de 1226 (probablement) jusqu'à sa mort en 1245. La *Summa universae theologiae* qui lui a été attribuée et qui utilise ses écrits, mais qu'il n'a pas rédigée lui-même, est une compilation achevée en grande partie en 1245 et dont Jean de la Rochelle a été le véritable promoteur. Vis-à-vis des philosophes païens, l'attitude 'le la *Sumrna* est très voisine de celle que nous avons rencontrée chez Guillaume d'Auvergne : elle utilise abondamment Aristote et les Arabes, surtout Avicenne, mais toujours avec indépendance et discernement. Ses préférences restent acquises à la tradition augustinienne, ce qui est normal dans un ouvrage de théologie : *Plus credendum esi Augustino et Anseimo quam Aristoteli.* La doctrine de la *Summa est* également apparentée à celle de Guillaume d'Auvergne, mais on notera quelques divergences typiques : hylémorphisme universel Avicebron . dualité de substances dans l'homme (Augustin), distinction réelle de l âme et de ses facultés (contre Augustin), intellect agent propre à chaque individu (contre Avicenne), recours à l'illumination divine pour la connaissance supérieure (Augustin).

La *Sumrna de anima* et les autres écrits moins importants de Jean de la Rochelle exposent des doctrines analogues, mais accusent un certain progrès dans le sens de la clarté et de la fermeté. Jean substitue à la composition de matière et de forme dans les êtres spirituels, la composition de l'essence et de l'existence ; il est hésitant dans la question du

(l) Sur la date des deux ouvrages d'Albert, cf. une note d'O. Lo t t in dans les *Recherches de théologie ancienne et médiévale* de juillet-octobre 1950, p. 319-328 : *Problèmes concernant la « Sumrna de creaturis » et le Commentaire des Sentences de saint Albert le Grand.*

rapport entre l'âme et ses facultés ; sa théorie de la connaissance est très éclectique[1].

Comment caractériser, en somme, la position philosophique de tous ces théologiens ? L'influence aristotélicienne est déjà prépondérante dans leur manière de philosopher : formée à la Faculté des arts, leur pensée a été pétrie et façonnée par la logique d'Aristote ; avec cette logique, de nombreuses notions métaphysiques se sont infiltrées dans leur esprit ; des doctrines psychologiques et morales leur ont été enseignées à l'occasion de la lecture de *VËthique* ; enfin toute cette formation a ouvert leur curiosité intellectuelle et les a poussés à compléter leur initiation par la lecture personnelle des œuvres du Philosophe. Mais des sources complémentaires assez disparates sont venues mêler leurs eaux à celles de l'aristotélisme, surtout les sources arabes et juives ; et comme ces spéculations philosophiques se déploient dans des œuvres théologiques et dans des cadres théologiques, elles se nourrissent aussi de la pensée et de l'esprit augustiniens, dont la théologie occidentale est si largement tributaire. Nous sommes donc en présence de formes plus ou moins évoluées d'aristotélisme éclectique, dont les nuances et la cohésion interne varient suivant les cas.

Remarquons enfin que l'idée d'un conflit entre une «philosophie augustinienne » et une « philosophie aristotélicienne » est absolument étrangère à ces théologiens : pour eux, la philosophie signifie le savoir transmis par Aristote ou par les autres philosophes païens, et enseignée actuellement à la Faculté des arts ; s'ils entrevoient la possibilité d'un conflit, s'ils constatent une divergence d'esprit ou de doctrines, c'est entre cette philosophie d'origine païenne et la sagesse chrétienne élaborée par les Pères et ensuite par les théologiens ; ils entendent bien défendre la primauté et même la transcendance de ce savoir sur la science profane[2].

L'ARISTOTÉLISME éclectique

L'aristotélisme a donc pris pied solidement à Paris ces avant I2oü › régné en maître à la Faculte des arts et il occupe des positions solides à la Faculté de théologie. Mais cet aristotélisme latin est encore hésitant, mal assimilé, mêlé d'éléments étrangers ; bref, c'est un aristotélisme éclectique, que les Latins n'ont pas encore pleinement « repensé » ; exégètes plus que penseurs personnels, ces disciples chrétiens du Stagirite recourent aux paraphrases d'Avicenne et, depuis peu, aux commentaires d'Averroès pour pénétrer le sens des textes difficiles du Philosophe et ils mêlent à sa doctrine authentique, sans beaucoup de discernement, des idées fort éloignées des siennes.

Ces compléments apportés à l'aristotélisme sont presque toujours des emprunts au néoplatonisme. Ce syncrétisme de deux philosophies si opposées dans leur inspiration et dans leur méthode avait déjà été

(1) Cf. F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. II, p. 433-442; Id., *Aristote en Occident,* p. 113-125 ; V. Doucet, *Prolegomena* au tome IV de l'édition critique de la *Summa theologiae* d'Alexandre, Quaracchi, 1948.

(2) Cf. F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. II, p. 442-444; Id., *Aristote en Occident..* p. 125-126.

réalisé par les Arabes et par les Juifs et il est même un des traits dominants de leur philosophie. La chose était pour ainsi dire inévitable, car les lacunes de la métaphysique d'Aristote et de sa théologie appelaient des prolongements que seul le néoplatonisme pouvait fournir ; mais la fusion des deux philosophies a été facilitée et s'est même imposée aux esprits du fait que deux écrits néoplatoniciens, le *Livre des causes* et la *Théologie d'Arislole,* ont circulé très tôt chez les Arabes, sous le nom d'Aristote, qui se vit attribuer ainsi les thèses essentielles du plotinisme ; la *Théologie d'Arislole* n'a pas été connue des scolastiques, mais le *Liber de causis* a figuré pendant au moins trois quarts de siècle dans le *corpus arislolelicum*[1]. Dans ces conditions, il n'est pas surprenant que d'autres sources n-©platonicienne? aient contribué à colorer de nuances diverses le fond aristotélicien commun toœ les philosophes que nous avons étudiés ; on voit donc, tour à tour **ou coni -•internent.** Prochis. Avicenne. Avicebron, le pseudo-Denis et saint Augustin apporter leur 'Contribution à cet enrichissement de l'aristotélisme, qui en est **aussi, aau** souvent, une contamination et une altération, mais qui, du point de \ je -hrétien. constitue parfois un redressement. L'aristotélisme latin est donc toujour- en quelque mesure et sous quelque forme un aristotélisme néoplatonisant

On le voit, sur le plan philosophique *Vaugusiinisme* est inexistant pendant la première moitié du xme siècle. C'est uniquement sur le plan théologique qu'il peut être question d'augustinisme à cette époque et tous les traits distinctifs par lesquels on a voulu caractériser « l'augustinisme préthomiste » ou le « courant platonico-augustinien » appartiennent au mouvement théologique comme tel : accord plus ou moins prononcé sur quelques doctrines augustiniennes (elles servaient depuis longtemps à formuler certaines vérités dogmatiques), absence de distinction formelle entre la philosophie et la théologie, tendance à effacer les frontières qui séparent l'ordre de la nature et l'ordre de la grâce, tendance à subordonner la philosophie à la théologie (ces faits expriment l'attitude propre du théologien, pour qui la philosophie n'est qu'un instrument de la théologie spéculative), manque de systématisation philosophique (ce trait résulte à la fois du caractère éclectique de la philosophie ambiante et du fait que l'unité de la synthèse théologique est commandée par des principes tout différents de ceux qui s'imposent en philosophie). C'est donc par l'esprit théologique qui les anime et par un ensemble de doctrines théologiques reçues par tradition que ces maîtres se tiennent entre eux et se rattachent à saint Augustin ; et ce n'est pas directement sur ce terrain qu'Albert le Grand et Thomas d'Aquin vont rompre avec la tradition.

En somme, le mouvement philosophico-théologique antérieur à 1250 n'est ni traditionnel, ni essentiellement augustinien : il a pris naissance vers 1225 sous l'influence de la littérature nouvelle ; c'est un aristotélisme néoplatonisant assez peu homogène, qui, chez les théologiens, fusionne avec les doctrines traditionnelles de la théologie latine, dont

1 Cf. F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. II, p. 374 et 392 ; Id., *Aristote en Occident* p. 17 et 61 ; M. Grabmann, *Guglielmo di Moerbeke,* p. 154.

la source principale est saint Augustin. Bref, ce qu'on appelle assez communément l'augustinisme préthomiste, c'est l'enseignement de la Faculté de théologie tel qu'il s'est constitué aux environs de 1230 sou-l'influence de la philosophie 1.

§4. — Le mouvement théologique de 1200 à 1250.

DIVERGENTES

Nous savons déjà qu'à l'aube du xme siècle les t-heologiens de Pans n étaient pas unanimes dans la conception qu'ils se faisaient de la science sacrée 2. Le parti conservateur a joui longtemps de l'appui des autorités ecclésiastiques, qu'il s'agisse de l'archevêque de Sens, Pierre de Gorbeil, du légat Robert de Courçon, du chancelier Prévostin, du pape Innocent III ou du pape Grégoire IX.* Mais on ne pouvait songer à maintenir indéfiniment un état de choses qui était dépassé par les événements, d'autant plus que, ne l'oublions pas, le personnel de la Faculté de théologie se recrutait parmi les maîtres ès-arts : il était donc inévitable qu'à la longue le progrès de la philosophie chez les artiens eût des répercussions en théologie, non seulement en introduisant dans les exposés théologiques des notions et des thèmes philosophiques, mais en provoquant des changements plus ou moins profonds dans la conception même de la science sacrée.

Le parti conservateur se recrute surtout dans l'école de Pierre Lombard, tandis que le parti progressiste doit être rattaché à l'école de Gilbert de la Porrée. Dans le premier groupe on trouve Pierre de Poitiers (maître jusqu'en 1205), Étienne Langton (maître jusqu'en 1206), Robert de Courçon (maître régent jusqu'en 1210), Pierre de Gapoue (maître jusqu'en 1219) et le chancelier Prévostin de Crémone (maître vers 1205-1210). Thomas Gallus, chanoine de Saint-Victor, maître régent à Paris de 1209 à 1218, peut être joint à ce groupe ; conformément à l'orientation mystique des Victorins, il a laissé surtout des commentaires sur les écrits du pseudo-Denis. Dans l'autre camp il faut citer Simon de Tournai (maître jusqu'en 1203 environ), le chancelier Philippe (maître de 1210 à 1236), Guillaume d'Auxerre (maître de 1218 ou 1219 à 1228) et Guillaume d'Auvergne (maître de 1222 à 1228, puis évêque de Paris jusqu'en 1249) 4.

LA LITTÉRATURE THÉOLOGIQUE

Nous ne pouvons songer à énumérer tous les écrits de ces théologiens, moins encore à les analyser ; une partie considérable de cette littérature est d'ailleurs inédite et encore peu étudiée. Bornons-nous à un aperçu général. La littérature théologique de cette époque comprend surtout :

1. *Des commentaires scripturaires.* L'explication de la Bible demeure

(1) Cf. F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. II, p. 442-446 ; Id., *Aristote en Occident,* p. 126-130.

(2) Cf. *supra,* p. 190.

(3) Cf. *supra,* p. 190 et 193-194 ; M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIIIe siècle,* 2e édit., p. 25-32.

(4) Sur les théologiens de cette période, cf. P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle* ; M. Grabmann, *Geschichte der katholischen Théologie,* p. 52-66. Pour la littérature récente, voir les *Recherches de théologie ancienne et médiévale* et le *Bulletin de théologie ancienne et médiévale* annexé à cette revue.

la tâche primordiale du maître en théologie. Sous l'influence de la méthode scolastique, ces commentaires s'éloignent de plus en plus de la simple glose et du florilège de textes patristiques pour devenir des analyses systématiques des livres saints et des paraphrases littérales *(divisto* et *expositio textus)* sur lesquelles se greffe souvent l'examen de problèmes théologiques *(quaestiones).*

2. *Des commentaires sur le « Liber sententiarum* ». On ignore à quelle date le célèbre recueil de Pierre Lombard, dont la doctrine trinitaire avait reçu l'approbation du concile du Latran en 1215, devint le texte officiel que le bachelier sententiaire devait expliquer durant un stage de deux ans. Les premiers commentaires parisiens signalés jusqu'ici sont ceux de Jean Saint-Gilles avant 1228) et de Hugues de Saint-Cher ;1229-1230, '. La méthode des omentaires sur les *Sentences* est semblable à celle des commentaires scripturaires et elle évolue dans le sens du développement des *quaestione* au détriment de la *divisio texlus* et de *i'exposiiio textus.*

3. *Des quaestiones.* On les trouve à l'état isolé ou. i- - - avent, en séries plus ou moins imposantes. Elles portent sur les pr> : . tu doriques les plus divers. La plupart proviennent des disputes scolaires prévues au programme de la Faculté.

4. *Des sommes théologiques,* c'est-à-dire des œuvres de synthèse embras--ant l'ensemble de la théologie, ou du moins un domaine étendu de la science sacrée. Les sommes parisiennes de la première moitié du xme siècle sont la *Summa theologica* de Prévostin (1206-1210), celle de maître Martin (début du siècle ?), la *Summa theologiae* de Godefroy de Poitiers (1213-1215), la *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre (1215-1220), la *Summa Duacensis* (vers 1230), la *Summa de bono* du chancelier Philippe (après 1230), la *Summa de virtutibus et vitiis* de Guillaume d'Auvergne (avant 1228) et son *Magisterium divinale* (1223-1240), la *Summa theologica* de Roland de Crémone (composée vers 1234 ; Roland avait quitté Paris en 1230), la *Summa de creaturis* d'Albert le Grand (1240-1243) et la *Summa universae theologiae* dite d'Alexandre de Halès (dont les trois premières parties existaient en 1245, à la mort d'Alexandre).

A ces grandes catégories d'écrits théologiques il faudrait ajouter, pour être complet, les travaux sur la liturgie (messe, office divin, etc.) et sur l'éloquence sacrée, ainsi que d'innombrables sermons. Comme ouvrage d'apologétique, il y a lieu de mentionner la *Summa conira haereticos* de Prévostin, écrite entre 1184 et 1210[2].

LE PROBLEME TUEOLOGIQUE Il est impossible d'exposer ici en détail le développement des doctrines théologiques pendant la première moitié du xme siècle et de préciser quel a été l'apport personnel des principaux théologiens de cette époque dans l'édi-

(1) Le *Commentaire sur les Sentences* d'Alexandre de Halès vient d'être retrouvé, mais il n'est pas encore daté avec précision. Le commentaire de Jean de Saint-Gilles est mentionné par P. Glorieux *(op. cil.,* p. 52), mais n'a pas été retrouvé jusqu'ici.

(2) Sur la littérature théologique de cette période, voir les travaux indiqués à la note de la 206. Sur le parallèle qui a été fait entre les sommes et les cathédrales gothiques, cf. M. Grabàsn, *op. cil.,* p. 56, n. 1. Sur la *Summa Duacensis,* cf. P. Glorieux, *La Summa Duacensis,* dans

fication de la science sacrée. Nous ne pouvons pas davantage nous arrêter au problème des sources de la théologie qui se constitue entre 1200 et 1250 et essayer de doser la part d'influence qui revient à saint Augustin, à Boèce, à saint Anselme, aux maîtres du XIIe siècle, aux Pères grecs et aux philosophes païens.

Un problème d'ordre plus général doit retenir un moment notre attention : comment les théologiens de cette époque comprennent-ils la nature du savoir théologique ? Avant le XIIIe siècle l'enseignement théologique n'était pas autre chose que la lecture et l'explication des textes inspirés, et la *sacra doctrina* s'appelait tout aussi bien *sacra pagina.* Lorsqu'on s'était essayé à se servir de la logique aristotélicienne dans ce travail d'exégèse, on s'était heurté à de grosses difficultés et à de graves objections, tant étaient grandes la divergence des méthodes et l'opposition d'esprit entre la Bible et le Philosophe : d'un côté, une révélation divine proposée à la foi et destinée à nourrir la charité ; de l'autre côté, un effort humain visant à bâtir, par le syllogisme, une science de l'universel et du nécessaire ; n'était-il pas impie et téméraire de vouloir démontrer ce qui doit être cru et de prétendre scruter les plans de la sagesse divine à l'aide de la fausse sagesse des païens ?

Cependant le *crede ut inlelligas* de saint Augustin était un appel au travail de réflexion et d'approfondissement que réalise la théologie spéculative : non pour contrôler ou pour discuter la parole de Dieu, mais pour la mieux comprendre et pour la défendre contre les objections des impies. Guillaume d'Auxerre a déjà des formules remarquables pour justifier l'usage de la raison en théologie. Aux yeux d'Alexandre de Halès, la théologie est une « science » parce qu'elle argumente en vue de résoudre les objections qu on peut soulever contre la révélation. Immédiatement après lui, le point de vue s'élargit et un rôle plus positif est reconnu à la démonstration théologique : elle vise à une intelligence plus profond)' des articles de foi. Mais jusqu'à saint Bonaventure inclusivement, on oppose, à la manière de saint Augustin, la « sagesse » théologique à la « science » des philosophes : par son origine, par son objet et par son but, par ses méthodes, le savoir théologique surpasse toute science humaine, car « il procède d'une amoureuse confiance en la véracité de Dieu et il tend à augmenter la charité ; il a son évidence propre et son contenu est fait des vérités les plus hautes ». Toutefois une analogie réelle se dessine entre la théologie et la science, car la théologie procède des articles de foi, qui lui tiennent lieu de *principia per se nota,* et elle en déduit des conclusions (Guillaume d'Auxerre, Roland de Crémone, Eudes Ri"aud .

Ainsi donc, sous l'influence de la dialectique et de la philosophie, la théologie scolastique tend à réduire la place réservée jusqu'alors à la théologie positive (sous forme d'exégèse scripturaire à la lumière de la tradition patristique) au profit de la théologie spéculative (sous forme de déduction rationnelle et de digressions philosophiques)[2].

Recherches de théologie ancienne et médiévale, 1940, p. 103-135. Sur la *Summa* de Godefroy, cl. P. Anciaux, *La date de composition de la Somme de Gode/roid de Poitiers, ibid.,* 1949, p. 156-166.

(1) Cf. R. Guelluy, *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham,* p. 33.

(2) *Ibid., op. cit.,* p. 25-35, où l'on trouve toute la bibliographie de la question.

CHAPITRE III

LE MOUVEMENT DOCTRINAL A OXFORD DE I200 A 1250I

§ 1. — L'œuvre de Robert Grosseteste.

Dans l'histoire encore très obscure des débuts de l'école d'Oxford. la personnalité de Robert Grosseteste se détacfee avec un relief saisissant. Il est la vivante incarnation de lUniversitê. l'animateur des études philosophiques et théologiques pendant la première moitié du xme siècle a.

SA CARRIERE

Né à Stradbroke dans le Suffolk au plus tard en 11».". il est deja appelé *magister* dans une charte ecnte probablement entre 1186 et 1189; il doit donc avoir acquis la maîtrise écarts dès avant 1190, à Oxford, où il enseigna sans doute autour de 1190. Après un séjour à Hereford au service de l'évêque Guillaume de Vere f 1199), il semble que Robert reprit son enseignement philosophique à Oxford, de 1199 à 1209, c'est-à-dire jusqu'à la dispersion des maîtres et à la suppression des écoles (1209-1214). Il est vraisemblable qu'il se rendit alors à Paris pour y entreprendre ses études de théologie. Rentré à Oxford vers 1214, il y commença sa carrière de maître-régent en théologie et devint chancelier de la jeune Université, à une date inconnue, entre 1214 et 1221. Les frères mineurs arrivèrent à Oxford en 1224 ; Robert se chargea d'organiser leurs études et il fut, de 1229 ou 1230 à 1235, le premier maître-régent de leur *studium.* Nommé évêque de Lincoln en 1235, il continua à porter le plus vif intérêt à l'Université d'Oxford et il entreprit, avec l'aide de plusieurs collaborateurs, la traduction d'importants ouvrages grecs. Il mourut en 1253.

LE THÉOLOGIEN

En théologie, Robert s'inspire, comme tous ses contemporams, de la tradition augustinienne. Plus précisément, on peut le rattacher à l'école conservatrice de Paris, que Mgr Grabmann appelle l'« école biblique-morale », représentée surtout, à la fin du xne siècle, par Pierre le Mangeur, Pierre le Chantre et Étienne

(1) Cf. *supra,* p. 181 ; H. Rashdall, F. M. Powicke, A. B. Emden, *The Universities of Europein the Middle Ages,* t. HI : D.-A. Callus, *Introduction of Aristotelian Learning to Oxford.*

(2) Sur Robert Grosseteste, cf. M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale,* t. II, p. 40-43 et 88-93 ; É. Gilson, *La philosophie au moyen âge,* p. 470-473 ; S. Harrison Thomson, *The Writings of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln 1235-1253,* Cambridge, 1940 ; C. C. Riedl, *Robert Grosseteste On Light* (De luce). *Translation from the Latin, with an Introduction,* Milwaukee (Wisconsin), 1942 ; D.-A. Callus, *Introduction of Aristotelian Learning to Oxford,* p. 26-28 ; Id., *The Oxford Career of Robert Grosseteste,* dans *Oxoniensia,* t. X, 1945, p. 42-72 ; Id., *The Summa theolojiae of Robert Grosseteste,* dans *Studies in Mediaeval History presented to F. M. Powicke,* Londres, ?48, p. 180-208.

Langton. Comme eux, il s'intéresse avant tout à l'Écriture sainte et aussi aux problèmes pratiques de morale, sans recourir d'une manière notable à la philosophie. Dans une lettre qu'il adressa, au cours de son épiscopat, aux théologiens d'Oxford, il rappelle avec insistance que tout enseignement théologique doit être basé sur les textes de la Bible : il faut se garder de mêler des matériaux moins solides à ces pierres qui doivent servir de fondations à l'édifice de la science sacrée ; toutes les leçons, et spécialement les *lectiones ordinariae* du matin, doivent donc avoir pour objet les livres de l'Ancien ou du Nouveau Testament ; telle est, ajoute l'évêque, la pratique traditionnelle de nos pères et l'habitude des maîtres-régents de Paris, dont nous ne pouvons nous écarter[1].

On a conservé de Grosseteste une œuvre exégétique assez considérable : un commentaire sur *YÊpîlre aux Galales* et un sur *YÉpîlre aux Romains* (V-XVI), un commentaire sur les cent premiers *Psaumes,* des *Notulae* sur le commentaire du psautier par Pierre Lombard, les *Moralitales super Evangelia* et *YHexaemeron.* Ce dernier ouvrage date de l'épiscopat ; le reste représente sans doute l'enseignement du maître en théologie. On sait par le témoignage de Thomas Gascoigne que Robert a écrit des gloses sur la plupart des épîtres de saint Paul, mais on n'en a retrouvé jusqu'ici que les deux fragments mentionnés ci-dessus. Les commentaires scripturaires de Grosseteste s'appuient sur la *Glose ordinaire* ; ils sont pleins de citations patristiques et scolastiques ; la préférence de l'auteur va à l'exégèse allégorique, la *spiritualis inlelligenlia*[2].

Il est difficile de dire si certains opuscules théologiques de Grosseteste sont la rédaction de ses *quaestiones dispútalas* ; le P. Callus incline plutôt à y voir des fragments de la *Summa theologiae* ou *Summa sententiarum* que Robert s'est proposé d'écrire en s'inspirant du plan du *Liber sententiarum,* mais qu'il n'a pas pu achever. Dans les fragments conservés, qui semblent remonter au début de sa carrière théologique, Robert s'inspire surtout de Pierre Lombard et de la *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre ; les sources secondaires sont Abélard et son école, Pierre de Poitiers, Simon de Tournai et d'autres summistes[3].

Rappelons enfin le service que Robert, déjà évêque, rendit à la théologie latine en traduisant le *Testament des douze patriarches,* les lettres de saint Ignace d'Antioche, les écrits du pseudo-Denis avec les scholies de Maxime le Confesseur, le *De orthodoxa fide* de saint Jean Damascène et le *De vita monachorum*[4]. On lui doit aussi des commentaires sur les écrits du pseudo-Denis.

LE PHILOSOPHE ET LE SAVANT

Il est surprenant, à première vue, que le théologien conservateur évoqué jusqu'ici ait été en même temps le promoteur hardi des études philosophiques et scientifiques à Oxford. Encore dans l'*Hexaemeron,* qui doit dater des

(1) Cf. D.-A. Callus, *The Oxford Career of Robert Grosseteste,* p. 56.
(2) *Ibid.,* p. 54-72.
(3) *Ibid.,* p. 54 ; *The Summa theologiae of Robert Grosseteste,* p. 181-194.
(4) Cf. M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale,* t. II, p. 41 ; *supra,* p. 186 ; S. Harrison Thomson, *op. cit.,* p. 42-62, 70-71.

premières années de l'épiscopat, l'homme qui allait entreprendre bientôt la traduction de *VÉlhique â Nicomaque* critique sévèrement les *moderni qui nituntur de Aristotele haeretico facere catholicum, mira caecitate el praesumptione* ; et il ajoute : *Non igitur se decipiant... et Aristotelem catholicum constituendo seipsos haereticos faciant*'. Gomme tous ses contemporains, Robert semble avoir subi deux poussées divergentes : d'une part, celle de la tradition et, d'autre part, celle des courants nouveaux, qui se renforcent à mesure que la littérature scientifique gréco-arabe est mieux connue et deviennent irrésistibles.

Au début de sa carrière, probablement durant les dernières années de son enseignement aux arts (1199-1209), Robert s'occupe surtout de logique et il commente les *Sophistici Elenchi,* les *Posteriora Analylica* et peut-être les *Priora.* Le P. Gallus rattache à la même période une brève question *De subsislenlia rei.* Les gloses sur la *Physique* sont postérieures ; le P. Callus propose de les situer entre ¶23 ' et lïïô rendant les dernières **années de la carrière prefeneraie de FaMteor : taarfs que M. Thomson les placerait pintó: avat 1229 ear. à partir ie «Ue date. Groæeteste «e -mere fit iiîimfl à la ¶teiim et aax aâaires**

Dr waa»: datent -rte «œau&.pae-s et métaphysiques de Robert Griiseeteste- ? Le P. Callus ne traite pas la question dans ses travaux récents et il ne mentionne même pas ces deux groupes d'écrits dans son étude sur la carrière de Robert à Oxford ; faut-il en conclure qu'il les rattache tous à la période de l'épiscopat ? D'après M. Thomson, le vif intérêt de Robert pour les sciences et sa connaissance approfondie des écrits scientifiques arabes datent probablement de son séjour à Paris (vers 1209-1214) et ses travaux scientifiques s'échelonnent presque tous entre 1214 et 1229, c'est-à-dire entre le début de sa carrière théologique et son entrée en fonction comme maître chez les franciscains ; ses opuscules métaphysiques seraient de la même période. Cependant l'hypothèse avancée par M. Thomson en ce qui concerne les travaux proprement scientifiques de Robert n'est pas à l'abri de toute objection et le savant érudit en fournit lui-même plusieurs : déjà au xiie siècle, des rapports scientifiques existaient entre l'Angleterre et les centres arabes d'Espagne ; aujourd'hui encore, les bibliothèques anglaises comptent peut-être plus de manuscrits scientifiques datant du xneet du xine siècles que n'en possède Paris ; enfin, durant son séjour à Paris, Grosseteste s'est intéressé activement à la théologie et à la psychologie. On peut donc se demander s'il existe des raisons sérieuses pour ne pas faire remonter ses travaux scientifiques, ou du moins une partie de ceux-ci, jusqu'à l'époque de son enseignement *in artibus,* avant 1209 ?

C'est après son élévation au siège de Lincoln que Robert semble avoir compris pleinement la portée de l'évolution intellectuelle qui s'accomplissait dans la Chrétienté et qu'il a voulu apporter une collaboration

(1) D.-A. Callus, *The Oxford Career of Robert Grosseteste,* p. 58.
(2) Cf. *Ibid.,* p. 45-47 ; S. Harrison Thomson, *op. cil.,* p. 82,
(3) Cf. S. Harrison Thomson, *op. cil.,* p. 32-33 et 89-120.

active à l'œuvre de l'assimilation du savoir païen, sans négliger de promouvoir en même temps le progrès de la théologie par la traduction d'écrivains ecclésiastiques orientaux.

En dehors des travaux de logique et des travaux de traduction, qui ont déjà été signalés, les écrits scientifiques et philosophiques de Grosseteste peuvent être groupés comme suit :

1. Travaux de propédeutique scientifique : *De ulilitale artium* et *De generatione sonorum* (essai de phonétique physiologique, intéressant comme point de départ des recherches de linguistique dans l'école de Robert Grosseteste).

2. Travaux de science expérimentale (astronomie, météorologie, cosmogonie, optique, physique).

3. Travaux de métaphysique *(De unica forma omnium, De inlelligentiis, De statu causarum, De potentia et actu).*

4. Travaux de morale : Robert joignit à sa traduction de *VÉlhique à Nicomaque* des notes personnelles, de caractère doctrinal ou philologique ; il a rédigé aussi un abrégé de l'*Éthique* L

La portée historique de ces travaux est très considérable. Par ses écrits scientifiques, Robert est le fondateur de l'école expérimentale d'Oxford, dont Roger Bacon a heureusement caractérisé la méthode en ces termes :

Inventi enim sunt viri famosissimi, ut episcopus Robertas Lincolniensis et frater Adam de Marisco et multi alvi, qui per potestatem mathematicae sciverunt causas omnium explicare et tam humana quam divina sufficienter exponere 2.

Outre la mise en valeur des méthodes mathématiques dans l'étude des phénomènes naturels, il faut noter le rôle que joue la lumière dans les conceptions scientifiques et même métaphysiques de Robert : la théorie de la lumière sert de trait d'union entre les spéculations néoplatoniciennes et les sciences de la nature et, ici encore, il est au point de départ d'un courant de pensée important. Nous avons déjà dit qu'il avait fait école par ses travaux de phonétique et par ses travaux philologiques. Enfin sa version de *VÉthique* et des commentaires grecs de cet ouvrage a évidemment ouvert des horizons très neufs à la philosophie morale et à la philosophie sociale, de même qu'à la théologie morale.

Comme philosophe, Robert Grosseteste est un nouveau représentant de l'aristotélisme éclectique. Sur une base aristotélicienne (logique et doctrines métaphysiques fondamentales), il construit une philosophie fortement influencée par le néoplatonisme augustinien, grec *(Liber de causis),* arabe (Avicenne) et juif (Avicebron et Isaac Israeli) 3.

§ 2. — Autour de Robert Grosseteste.

La carrière professorale et épiscopale de Robert Grosseteste est le foyer lumineux qui éclaire l'histoire encore très obscure de l'école d'Oxford

(1) S. Harrison Thomson, *op. cit.,* p. 89-120.
(2) J. H. Bridges, *The Opus maius of Roger Bacon,* Oxford, 1897, t. I, p. 108.
(3) Cf. M. De Wulf et É. Gilson, *loc. cit.* ; D.-A. Callus, *Introduction of Aristotelian Learning to Oxford,* p. 28-29.

pendant la première moitié du xme siècle. Essayons de fixer quelques jalons à partir de ce centre de perspective et en tenant compte des maigres renseignements que l'on possède sur les origines de l'Université d'Oxford.

LE MOUVEMENT PHILOSOPHIQUE

Tandis que la Faculté des arts de Paris est devenue, sous l'impulsion d'Abélard, « le centre d'études logiques le plus important de tout l'Occident », « la culture anglaise du xme siècle, surtout à ses débuts et avant sa contamination par l'influence du milieu scolaire de Paris, ressemble au contraire beaucoup à une culture chartraine enrichie des derniers apports du platonisme arabe en philosophie et en science. Il n'est pas impossible que Chartres ait exercé une influence directe sur la pensée anglaise du xme siècle »[1]. Déjà vers la fin du siècle précédent, plusieurs savants anglais se distinguent par leurs travaux, dans lesquels la littérature nouvelle est exploitée : citons Roger de Hereford, Daniel de Morley, Alexandre Neckam et Alfred de Sareshel ; mais on n'a pas pu établir jusqu'ici qu'aucun d'eux ait enseigné les arts libéraux à Oxford. Ils ont pu. en tout cas. par de**rapports personnels ou par leurs écrits, avoir une action doctrinale sur les artiens de la jeune unrverrite j^gisise ».**

D'arces Roer Baros. sani Edaocsd d Abingdon a « lu » le premier -s Sap'Àïrfir; ïdene a Oxford et un certain maître Hughes par ailleurs iBct-nnu a été le premier commentateur des *Posteriora Analgtica* ; **la** régence de maître Edmond doit remonter aux années 1202 à 1209 et coïncide donc avec les dernières années de la régence de Robert Grosseteste, dont les commentaires sur *l'Organon* seraient, si le renseignement de Racon est exact, légèrement postérieurs à ceux de ses deux collègues, Edmond et Hughes[8]. Si la *logica nova* n'a pas été introduite plus tôt à Oxford, il n'est pas probable que les *libri naturales* y aient été reçus à une date beaucoup plus ancienne. D'après Jean de Garlande, son professeur Jean de Londres avait enseigné à Oxford et y avait « lu » les philosophes[4] ; cet enseignement doit se situer avant 1209[5].

Jean Blund, contemporain, lui aussi, de saint Edmond, enseigna les arts à Paris vers 1205, puis à Oxford, vers 1207-1209 peut-être ; Henri d'Avranches écrit à son sujet en 1232 :

> *Adde quod a puero studiis electus inhesit,*
> *Primus Aristotilis satagens perquirere libros,*
> *Quando recenter eos Arabes misere Latinis,*
> *Quos numquam fertur legisse celebrius alter*
> *Aut prius, ut perhibent Oxonia Parisiusque*[6].

Il semble donc que Blund ait été un des tout premiers commentateurs des *libri naturales à* Paris, avant l'interdiction de 1210, et qu'il les ait

(1) É. Gilson, *La philosophie au moyen Age, p.* 469.
(2) Cf. D.-A. Callus, *op. cit.,* p. 7-12. Mgr Grabmann affirme qu'Alfred de Sareshel a enseigné à Oxford, mais il ne dit pas sur quelle source il fonde cette assertion (cf. *Guglielmo di Moerbeke,* p. 22).
(3) Cf. D.-A. Callus, *op. cit.,* p. 12-14.
(4) Jean de Garlande dit *philosophos legerat* ; D.-A. Callus interprète en ces termes : « lectured upon *natural* philosophy » (op. *cit.,* p. 15), en s'appuyant sans doute sur la suite du poème, où Jean de Garlande fait allusion aux doctrines météorologiques d'Avicenne.
(5) Cf. D.-A. Callus, *op. cit.,* p. 15.
(6) *Ibid.,* p. 16.

introduits à Oxford. Un manuscrit de Cambridge conserve un *Tractatus de anima secundum loannem Blondum,* témoin très intéressant de son enseignement ; Blund cite Platon *(Timée),* Cicéron, saint Augustin. Boèce, saint Jean Damascène, mais ses sources principales sont les philosophes arabes, Algazel et surtout Avicenne, qui lui servent de guides dans la lecture d'Aristote; il ne connaît pas Averroès ; il s'agit donc d'un ouvrage ancien, certainement antérieur à 1230, qui reflète exactement l'état de l aristotélisme latin pendant le premier tiers du siècle ; fidèle à Aristote et à Avicenne, Blund rejette les théories d'Avicebron (hylémorphisme universel et pluralité des formes) L

Avec Adam de Buckfield nous atteignons le milieu du xme siècle. Né vers 1220, il est déjà maître ès-arts en 1243. En 1249 ou 1250, Robert Grosseteste le nomme recteur de l'église d'Iver ; il était à ce moment sous-diacre ; il devint probablement maître en théologie, mais tous les écrits qu'on a conservés de lui sont philosophiques. Il est mort durant l'épiscopat de Jean Peckham à Cantorbéry (1279-1292). Adam a laissé des commentaires *(notulae, glosae)* sur presque tout le *corpus arislotelicurn vetustius* (sauf *YOrganon,* le *De animalibus* et *YÉthique),* sur le *De plantis* (pseudo-Aristote), sur le *De differentia spiritus et animae* de Costa ben Luca et sur le *De Caelo* d'Avicenne. L'influence d'Averroès est constante dans ses commentaires ; elle est presque aussi profonde que celle d'Avicenne sur Albert le Grand [1].

Le P. Callus distingue trois périodes dans le développement de l'aristotélisme latin : avant 1230, la période « avicennienne », caractérisée par la méthode des paraphrases sous forme de traités autonomes portant le nom d'un traité correspondant d'Aristote : c'est le cas, par exemple, du *De anima* de Jean Blund ; après 1230, la période « averroïste », caractérisée par la méthode du commentaire littéral, *expositio per modum ccmmenii,* allant de la simple glose marginale et de la simple analyse du texte jusqu'au commentaire approfondi : les travaux d'Adam de Buckfield appartiennent à cette seconde période ; vers 1275 s'ouvre une troisième période, où *Yexpositio per modum quaestionis* se substitue progressivement au commentaire littéral[3].

Les dépôts de manuscrits d'Angleterre recèlent sans doute encore de nombreux témoins du mouvement scientifique dans la jeune Université d'Oxford. Un avenir prochain nous apportera peut-être des données plus complètes sur ce milieu.

THËOLOGIQUE

On connaît le nom de plusieurs théologiens qui enseignaient a Oxford dans les dernières années du xiie siècle : maître Philippe, « puits de science théologique », Alexandre Neckam, Jean Grim, Simon de Gloucester [4].

(1) D.-A. Callus, *op. cil.,* p. 21-26. D.-A. Callus fait observer à ce propos que ces théories o'étaient donc pas aussi « traditionnelles a que Kilwardby et Peckham le prétendront plus tard. On pourrait faire la même remarque à propos de l'école de Paris : cf. *supra,* p. 201-206.
(2) *Ibid.,* p. 29-30.
(3) *Ibid.,* p. 37-53.
WJbid., p. 7.

Saint Edmond a enseigné la théologie à Oxford avant son élévation au siège de Cantorbéry (1233) ; d'après M. Glorieux, la grève scolaire de 1229 l'a peut-être éloigné de Paris, où il était maître-régent ; mais d'après le P. Callus, Edmond professait déjà à Oxford en 1222 et probablement depuis 1215 ; sa régence serait donc à peu près contemporaine de celle de Robert Grosseteste (1214-1235). On possède de lui quelques écrits de théologie et de droit canon [1].

Jean Blund enseigna aussi la théologie à Oxford, à partir de 1229, et il mourut en 1248 [2].

Robert Bacon, compagnon d'études et ami de saint Edmond, était déjà maitre en théoL _ie en 1219 : il entra chez les prêcheurs en 1227 vraisemblablement ,-r - n enseignement jusqu'à sa mort en 1248 ; ses écrits sont perdus[3]. Riehard Fishacre est le premier dominicain qui reçut la maîtrise à Oxford vers ?24 et il ensazna jusqu'à sa mort, survenue également en 1248. Robert et Richard semblent avoir fait grande impression sur leurs auditeurs, au témoignage de Mathieu Paris. Richard connaît la littérature nouvelle : dans son commentaire sur les *Sentences* (vers 1240), le premier qui soit sorti de la plume d'un domm anglais et probablement le premier commentaire d'Oxford, il cite Aristote *De animalibus* et *De anima* souvent ; *Métaphysique,* livre VII), Platon *Timé'* . Avicenne et Averroès ; il lui arrive de préférer à l'opinion de Pierre Lombard celle d'Aristote, « *praecipuus ethnicorum maximorum inter philosophos* », et de comparer ce dernier à saint Augustin, « *praecipuus inter catholicos doctores* » .*

Adam Marsh *(de Marisco)* est le premier franciscain promu maître en théologie à Oxford. Il enseigna à l'Université à partir de 1247 ou 1248 jusqu'au début de 1250, mais ses écrits théologiques n'ont pas encore été retrouvés. Roger Bacon loue ses connaissances étendues en sciences naturelles et en langues [5].

Les théologiens d'Oxford ne semblent pas avoir produit, au cours du demi-siècle que nous avons parcouru, de monuments comparables aux grandes synthèses que nous avons trouvées à Paris pendant la même période. Le plein essor de l'école d'Oxford est réservé à la seconde moitié du xme siècle.

(1) Cf. P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII9 tiède,* 1.1, p. 261-262 ; D.-A. Callus, *op. cil.,* p. 14 ; Id., *The Oxford Career of Robert Grosseteste,* p. 53.
(2) Cf. P. Glorieux, *op. cit.,* t. I, p. 302-303.
(3) Cependant un commentaire sur les *Psaumes,* attribué à Robert Bacon, a été retrouvé récemment : cf. B. Smalley, *Robert Bacon and the early Dominican School at Oxford,* ds *Transactions of the Royal Historical Society,* IVe série, vol. XXX, 1948, p. 1-19.
(4) Cf. D.-A. Callus, *op. cit.,* p. 30-32.
(5) *Ibid.,* p. 33-34.

CHAPITRE IV

LES GRANDES SYNTHÈSES DOCTRINALES DE 1250 A 1277

La première moitié du xme siècle est une période de transition, marquée par la première utilisation de la littérature païenne d'introduction récente. Les philosophes que nous avons rencontrés jusqu'ici étaient des commentateurs plutôt que des penseurs ; les premiers théologiens spéculatifs ont réalisé des essais de synthèse encore très imparfaits. Mais ce laborieux effort d'assimilation va porter ses fruits et, à partir de 1250, on voit éclore coup sur coup, dans l'intervalle d'un quart de siècle, plusieurs synthèses remarquables, qui vont porter aussitôt la pensée médiévale à son apogée. L'histoire littéraire et doctrinale de la scolastique en est encore à ses débuts et elle nous réserve sans doute bien des surprises ; dès aujourd'hui, toutefois, on pressent tout ce que les grands maîtres du xmß siècle doivent au labeur obscur de leurs devanciers et notamment aux pionniers de la littérature nouvelle.

Puisqu'il s'agit ici d'une vue d'ensemble sur le mouvement doctrinal du xme siècle, le discernement minutieux des sources, immédiates ou lointaines, qui expliquent la genèse de chaque doctrine particulière ne doit pas retenir notre attention. Il nous faut saisir plutôt l'intuition fondamentale qui se trouve à la base de chacune des grandes synthèses trinales du siècle. Mais, d'autre part, il est indispensable de tenir dans l'exposé de ces synthèses, du contexte historique très déter- ir. q :: | - i v; naître, car en négligeant ou en renversant les rapports ' hron < g . - n : < : = '? de vue les circonstances de composition de certains écrits on fausser sravement les perspectives.

Ces remarques commas rd | r ire que nous allons adopter dans ce chapitre. L'œuvre exclusivement **théologique** accomplie par Albert le Grand au cours de son enseignement à Par.? 1240-1248 ne tranche pas sur les travaux analogues de ses contemporains et n'app artient pas à la phase vraiment créatrice de sa carrière : c'est pourquoi n us l'avons rattachée à la période de transition (1200-1250) à laquelle elle appartient chronologiquement. La première grande synthèse dont nous aurons à parler est donc celle que saint Bonaventure réalise pendant sa carrière professorale à Paris, de 1248 à 1257 ; arraché aux études à partir de cette date, il n'a plus qu'une activité scientifique sporadique et occasionnelle, que nous envisagerons dans le prolongement de son œuvre essentielle. Au moment où Bonaventure quitte sa chaire, Albert le Grand vient d'entreprendre, loin de Paris, l'œuvre capitale de sa vie, les grandes paraphrases d'Aristote (vers 1256-1270), et il va acquérir rapidement, de ce chef,

une renommée exceptionnelle. Vers le même temps, son disciple Th?m: ‹ d'Aquin inaugure une carrière professorale brillante (1252) et, après une féconde préparation (1252-1258), il commence la rédaction de seouvrages monumentaux ; en l'espace de quinze ans (1258-1273), il crée le système philosophico-théologique le plus personnel et le plus vigoureux qui ait vu le jour depuis la fondation du christianisme. Enfin, dans le milieu très caractéristique de la Faculté des arts, un mouvement se dessine vers 1265, qui est l'aboutissement fatal d'une longue évolution au sein de cette Faculté : on voit apparaître autour de Siger de Brabant un groupe de philosophes qui professent un aristotélisme néoplatonisant nettement hétérodoxe et qui ne tardent pas à susciter de vives réactions ; celles-ci aboutissent finalement à la grande condamnation de l'aristotélisme en 1277 ; l'œuvre de Siger (1265-1277) fera l'objet de la dernière section de ce chapitre.

§ 1. — Saint Bonaventure[1].

SA ‹ *ARRIERE* Jean Fidenza, surnommé Bonaventure, est né en 1221 à Bagnoregio près de Viterbe. Il fit ses etudes d arts libéraux à Paris, vers 1236-12422. Il entra chez les frères mineurs en 1243 ou en 1244, du vivant d'Alexandre de Halès et de Jean de la Rochelle, morts tous deux en 1245. Il avait sans doute commencé ses études de théologie à Paris avant d'entrer dans l'ordre ; il les poursuivit jusqu'en 1248, d'abord sous la régence d'Alexandre de Halès jusqu'en 1245, puis sous la régence d'Eudes Rigaud '1245-1247 et celle de Guillaume de Méliton (1248). Bachelier biblique en 1248, bachelier sententiaire en 1250. il obtint la *licenlia docendi* en 1253 et fut maître-régent de l'école franciscaine de 1253 à 1257. mais sans obtenir son agrégation officielle à la Faculté de théologie, en raison de l'opposition des séculiers contre les mendiants ; il ne sera reçu comme maître qu'en octobre 1257, en même temps que Thomas d'Aquin et sur l'ordre du pape Alexandre IV, alors qu'il était déjà ministre général des mineurs depuis le 2 février 1257 et qu'il avait donc renoncé à sa chaire depuis plusieurs mois. A partir de ce moment, Bonaventure est perdu pour le travail proprement scientifique, ses occupations absorbantes et ses voyages incessants ne lui laissant guère de loisirs pour des études suivies. Toutefois il demeure très attentif au mouvement des idées et, dans les dernières années de sa vie, il prendra une part active aux luttes doctrinales provoquées par les progrès inquiétants de l'aristotélisme ; ses interventions les plus retentissantes seront les conférences qu'il donnera à trois reprises

(1) *Opera omnia,* édit, critique, 10 vol., Quaracchi, 1882-1892. Bibliographie dans M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale,* t. II, p. 125-127 et surtout dans É. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure,* dans *Études de philosophie médiévale,* t. IV, 2® édit., Paris, 1943, p. 397-405 et 413-414. Etudes récentes : M. De Wulf, *op. cit.,* p. 112-125 ; É. Longpré, article *Bouavinture,* dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques,* t. IX, 1937, col. 741-788 ; F. Van Steenkerghen, *Saint Bonaventure et ïaristotélisme,* dans *Siger de Brabant,* t. II, p. 446-464 et dans *Aristote en Occident,* p. 131-147 ; É. Gilson, *op. cit.* ; L. Veuthey, S. *Bonaventure philosophia Christiana,* Rome, 1943 ; E. Bettoni, *San Bonaventura,* dans *Maestri del pensiero,* lùescia. 1945.

(2) Cf. É. Longpré, *art. cit.,* col. 743.

au couvent de Paris, en 1267 *{De decern praeceptis),* en 1268 *{De donis Spirilus sancii)* et en 1273 *{In Hexalmeron).* Créé cardinal le 28 mai 1273, il prend une part importante aux travaux du concile oecuménique de Lyon en 1274 et meurt dans cette ville le 15 juillet 1274, à l'âge de cinquante-trois ans 1.

SES ÉCRITS L'œuvre de saint Bonaventure remplit neuf imposants volumes de l edition critique de Quaracchi. Les quatre premiers renferment son ouvrage scientifique capital, les *Commentarii in quattuor libros Sententiarum,* fruit de son enseignement comme bachelier sententiaire, rédigé sans doute à partir de 1250. Autour de cette œuvre monumentale on peut grouper les autres écrits théologiques : les commentaires scripturaires *{Ecclesiaste, Sagesse, Évangiles* de Jean et de Luc), les questions disputées *{de scientia Christi, de Trinitate, de perfectione evangelica),* le *Breviloquiuin* (petite somme théologique qui est un résumé substantiel du *Commentaire sur les Sentences),* l'opuscule très bref *De reduclione artium ad theologiam* (où l'auteur montre comment toutes les connaissances humaines peuvent nourrir la théologie), enfin l'*Itinerarium* ***mentis in Drum*** **magnifique traité de théologie mystique . Tv - ces eer.is tbécécowes «ut été composes en (espace d'une bonne dizaine iT ini " cube 1248 et 125&. et préseMent une doctrine parfaitement ho—ripM Nous n'âvom pas a** nous **occuper** ici de la plupart des écrits qui occupent les quatorze dernières années du saint docteur : opuscules **de** spiritualité (sans portée strictement théologique), écrits relatifs à l'ordre franciscain et sermons ; seules les trois séries de conférences universitaires *{Collationes de decem praeceptis, de donis Spirilus sancii, in Hexaemeron)* dont il a été fait mention plus haut et qui expriment les vues de saint Bonaventure à la fin de sa carrière, en face d'un néo-paganisme menaçant, devront retenir notre attention2.

L'INTUITION FONDAMENTALE Pour quiconque accepte le message évangélique, la vision de l'univers (la *Weltanschauung* des Allemands) ne saurait plus être désormais qu'une vision chrétienne, commandée par la révélation divine qui est reçue pai' la foi. La sagesse intégrale du chrétien, comme son attitude pratique devant les problèmes que pose la condition humaine, est donc dominée par la foi, véritable participation à la science de Dieu lui-même, et cette sagesse chrétienne exclut toute sagesse purement humaine qui prétendrait s'imposer comme norme suprême de la pensée et de l'action.

C'est bien là ce que nous apprend l'histoire. L'avènement du christianisme marque un renversement radical des conceptions plus ou moins philosophiques qui formaient la vision de l'univers pour les païens et

(1) Cf. P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIP siècle,* t. II, p. 37-51 ; M. De Wulf, *op. cil.,* t. II, p. 112-113 ; É. Longpré, *art. cil.* ; E. Gilson, *op. cit.,* p. 9-35 ; F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. II, p. 446-447 ; Id., *Aristote en Occident,* p. 131-132 ; V. Doucet, *Prolegomena* au t. IV delà *Summa theologiae* d'Alexandre de Halès, Quaracchi, 1948, passim (cf. *Index personarum,* au mot *Bonaventura,* p. CCCCII).

(2) Cf. P. Glorieux, *op. cil.,* t. II, p. 38-51 ; É. Gilson, *op. cit.,* p. 35-37 et 397.

même pour les Juifs ; l'Évangile implique la substitution d'une H *ellanschauung* et d'une *Lebensanschauung* chrétiennes à celles du paganisme et du judaïsme. En réaction contre le messianisme terrestre des Juifs et contre le matérialisme de la société païenne, mais aussi en réponse aux aspirations religieuses diffuses qui travaillaient à la fois le monde juif et le monde hellénistique, le christianisme primitif centre fortement l'idéal chrétien sur la destinée éternelle des âmes ; il prêche la recherche de l'unique nécessaire et le mépris des biens qui passent ; il oppose à la sagesse orgueilleuse du monde l'humble acceptation des mystères proposés à la foi. Cette attitude d'opposition aux valeurs purement humaines, très caractéristique des écrits néo-testamentaires et de la prédication chrétienne primitive, se retrouve encore chez les générations suivantes, notamment dans le souci de réagir contre l'orgueil de l'esprit et la vaine sagesse des philosophes, afin d'établir fermement la vision surnaturelle de toutes choses.

Cependant ce radicalisme dans le renoncement aux valeurs provisoires et transitoires qui s'offrent à l'homme, radicalisme indispensable peut-être aux origines pour assurer la « conversion » foncière du chrétien et fixer solidement son orientation essentielle, ne pouvait demeurer indéfiniment l'attitude de la société chrétienne dans son ensemble. La vie chrétienne débutant ici-bas, le problème de l'organisation de la cité humaine et, avec lui, le problème de l'humanisme chrétien allait inévitablement se poser. Il faudrait assimiler, christianiser les valeurs humaines authentiques, les intégrer dans une culture chrétienne. Sur le plan de la vie intellectuelle, il faudrait tenir compte des apports du savoir profane et les mettre au service de la sagesse supérieure qui prend sa source dans la Parole de Dieu. Déjà les Pères apologistes, mais bien davantage les Alexandrins, se livrent à ce travail d'assimilation de la pensée grecque ; avec saint Augustin, la pensée chrétienne prend un essor prodigieux, les écrits de Plotin orientent l'esprit du jeune rhéteur vers le christianisme et le néoplatonisme sera l'âme de sa « philosophie ».

Celle-ci n'est pas autre chose, pour lui, que la sagesse chrétienne intégrale, qu'il oppose à la fausse sagesse des philosophes païens. Il discerne sans doute, dans cette *vera philosophia,* deux sources de connaissance, qui sont la foi et la raison ; il ne confond nullement le domaine des vérités que l'on croit et celui des vérités que l'on voit. Mais le contexte culturel dans lequel il pense, les circonstances dans lesquelles il écrit et son tempérament personnel n'orientent guère sa réflexion vers les problèmes que pose la structure interne du savoir chrétien ; celui-ci est encore, dans son œuvre, à l'état d'une nébuleuse brillante où se mêlent les éléments les plus divers.

L'idéal augustinien de la sagesse chrétienne centrée sur la révélation s'était imposé à toute l'Église latine. D'autre part, le processus de l'assimilation du savoir profane s'était poursuivi et accentué pendant le haut moyen âge et le développement des écoles d'arts libéraux avait introduit une certaine structure à l'intérieur de la « nébuleuse primitive » : les sept sciences, avec leurs ramifications de plus en plus nombreuses, sont

groupées autour de la *sacra pagina* ou *sacra doctrina,* la science spécifiquement chrétienne qui a pour objet la Parole de Dieu et qui, de ce chef, ne peut être que la reine des sciences, toutes les autres devant être mises à son service. Entre la doctrine sacrée et les arts libéraux, la philosophie apparaît, au xne siècle, à l'état sporadique, surtout chez les chartrains, où se dessine la tendance à constituer des systèmes cosmogoniques et même des synthèses métaphysiques ; mais ces premiers essais n'ont pas compromis gravement l'équilibre du savoir chrétien.

L'invasion massive de l'aristotélisme, du néoplatonisme grec et arabe et de nombreux écrits scientifiques (de médecine, d'astronomie, etc.) imprégnés souvent du même esprit rationaliste et naturaliste, venait **de modifier gravement la situation.** Nous avons assisté à la poussée de la philosophie païenne **et** surtout à la **roíasanee de** l'aristotélisme pendant la première moitié **du xm« siècle : nous connaissons la réaction des** autorités ecclésiastiques et des théologiens conservateurs jusque vers 1'230 : le développement des études philosophiques à la Faculté des arts risquait de susciter, en face de la doctrine sacrée enseignée à la Faculte de tho?logi» un savoir philosophique d'inspiration païenne et de produire une rupture **fatale, un dnaliane. une sorte** de schisme intellectuel dans la pens. e **chrétienne.**

'.-in: Bonaventure semble avoir aperçu très tôt ce péril et sa mission doctrinale essentielle a sans doute été de le combattre, en mettant en pleine lumière l'unité organique de la sagesse chrétienne. Son intuition fondamentale, qui est la clé de toute son œuvre théologique, nous parait être là : il a vu qu'il fallait maintenir à tout prix l'idéal augustinien ou, mieux, l'idéal chrétien d'un savoir unique greffé par la foi sur la science divine, tout en tenant compte du progrès culturel réalisé depuis le temps de saint Augustin ; la nébuleuse doit se muer en une constellation harmonieusement ordonnée, la sagesse augustinienne indifférenciée doit devenir une sagesse structurée, l'unité confuse doit devenir une unité organiquel.

L'IDÉAL FRANCISCAIN

Cette conception organique de la pensée chrétienne rencontre, en la personne de saint Bonaventure, l'idéal du fils de saint François et, sous faction de cet idéal, elle va servir à résoudre ce que M. Gilson appelle « le problème bonaventurien ». L'idéal vécu par François d'Assise était l'imitation parfaite de la vie du Christ ; cet idéal avait comme condition une ascèse héroïque, comportant des macérations extraordinaires et la pauvreté absolue, et comme terme, la contemplation mystique portée jusqu'à l'extase,

(1) Cf. F. Van Steenbeghen, *op.cit.,t.* II, p. 379-384; *Id., Aristoteen Occident, p.* 24-33.M. Gilson *(op. cit.)* et, après lui, divers historiens franciscains (Longpré, Tinivella, Squadrani, Veuthcy et d'autres) ont fort bien mis en relief l'unité de la pensée bonaventurienne et son caractère foncièrement chrétien et augustinien ; mais ils n'ont pas suffisamment souligné, à notre avis, le progrès réalisé par saint Bonaventure par rapport à saint Augustin en définissant la structure interne complexe de la sagesse chrétienne et en offrant ainsi des principes de solution au problème intellectuel le plus délicat du xme siècle ; ces mêmes historiens ne rendent pas non plus la pensée exacte du saint docteur en lui attribuant l'idée d'une « philosophie chrétienne » : nous allons voir que saint Bonaventure distingue parfaitement la *philosophie,* œuvre de pure raison, et l'usage que le *théologien* doit faire de la philosophie dans l'élaboration scientifique de la science sacrée, ou le *chrétien* dans l'acquisition personnelle de la sagesse chrétienne, qui est une sagesse théologique.

avant-goût de la vision beatifique. Saint Bonaventure s'est rendu compte du caractère exceptionnel de la vocation du saint fondateur ; il a compri? que l'idéal de saint François devait être transposé et adapté aux conditions de vie d'un ordre religieux groupant des milliers de membres engagés dans toutes les formes de la vie apostolique. Dans ce réajustement de la vie franciscaine, l'ascèse de l'étude va remplacer l'ascèse corporelle ; mais pour que l'étude puisse jouer ce rôle, il faut que la science elle-même se réorganise intérieurement et se subordonne tout entière à la science divine par l'intermédiaire de la foi. En réalisant ce projet et en faisant passer l'esprit de saint François à travers toutes les étapes du savoir, depuis l'expérience sensible la plus modeste jusqu'à l'expérience mystique la plus sublime, Bonaventure sera le créateur d'une véritable sagesse franciscaine, qui est une des formes les plus pures de la sagesse chrétienne.

Cette sagesse franciscaine, comme d'ailleurs la sagesse augustinienne dont elle est le prolongement et le développement, n'est pas seulement une sagesse spéculative, mais une sagesse de vie dans laquelle la doctrine est toujours conçue comme le stimulant de l'amour et de l'action. Dans une telle conception, l'organisation interne du savoir ne vise pas seulement à établir une hiérarchie d'ordre statique entre les diverses sciences, mais à promouvoir la subordination des sciences dans l'ordre dynamique d'une recherche personnelle tendue vers la possession aimante de la Vérité suprême et du Souverain Bien. L'exercice des différentes formes de la connaissance et l'approfondissement des différentes disciplines de l'esprit se présentent donc comme l'itinéraire de l'homme qui, par étapes de plus en plus parfaites à mesure qu'il approche du but, s'élève jusqu'à Dieu. La sagesse franciscaine de saint Bonaventure est en somme une théologie de la vie spirituelle, si l'on veut bien donner à cette expression sa portée la plus large et la plus riche [1].

DE REDUCTIONE ARTIUM AD THEOLOGIAM

Cet opuscule de moins de dix pages, composé vraisemblablement entre 1257 et 1259, offre une première illustration des vues de l'auteur sur l'unité organique de la sagesse chrétienne. Il montre comment toutes les formes du savoir naturel peuvent être mises au service de la science sacrée ou de la connaissance de l'Écriture : la connaissance des choses artificielles par les arts mécaniques, la connaissance sensible, la connaissance philosophique avec ses trois disciplines *(philosophia rationalis, naturalis, moralis)* nous acheminent vers la connaissance salutaire de la révélation divine contenue dans la Bible. Ainsi Dieu nous éclaire par une série d'illuminations successives qui sont ordonnées à l'illumination suprême de l'Écriture, dans laquelle toutes les précédentes trouvent leur parfait épanouissement, en attendant la vision, réservée à la vie future. Un triple symbolisme est inscrit dans chacune de ces connaissances naturelles, symbolisme correspondant au triple sens spirituel de l'Écriture (sens allégorique, sens tropologique et sens anagogique). La sagesse divine se manifeste donc en toute connaissance humaine et en toute

(1) Cf. É. Gilson, *op. cil.,* p. 37-75.

nature, d'une manière confuse dans les sciences profanes, d'une manière distincte dans l'Écriture et dans la science sacrée, qui prend à son service toutes les sciences inférieures. Ainsi toute science devient source de progrès dans la foi et dans l'union à Dieu par l'amour, but suprême de la théologiel.

ITINERARIUM MENTIS IN DEUM

Composé en octobre 1259 sur le mont Alverne, cet opuscule célèbre est une initiation à la vie contemplative ; l'exposé est plein de réminiscences scolastiques et s'établit donc au niveau de la théologie mystique savante. L'auteur montre par quelles voies *(ascensiones),* par quelles lumières *(illuminationes* . ou par quelles réflexions *(speculationes)* l'âme peut s'élever jusqu'à la rontemplation. pourvu qu'elle se laisse attirer en même temps par la grâce. On peut trouver Dieu dans le monde corporel où l'on rencontre ses vestiges, dans le monde psychologique créé à son image, dans le monde métaphysique, qui le révèle directement ; mais chacun de ces trois modes de contemplation se dédouble, car en chacun d'eux on peut considérer Dieu comme principe ou comme fin, de sorte que nous disposons de six voies parallèles pour aller vers Dieu. L'explication de chacune de ces voies permet à saint Bonaventure de reprendre : de développer les thèmes rencontrés déjà dans l'opuscule précédent t de mettre en relief les multiples ressources que nous offrent la science du monde corporel, la science de l'âme et la science de l'être pour parvenir jusqu'à l'union mystique ; ces degrés du savoir sont d'abord envisagés dans leur exercice naturel, puis à la lumière de la foi, si bien que toutes les possibilités de connaître dont dispose le chrétien sont mises au service de la contemplation et trouvent place dans l'unité de la sagesse chrétienne 2.

COLLATIONES DE DONIS SPIRITUS SANCTI

Dans ces conférences données à Paris au cours du carême de 1268, saint Bonaventure reprend le problème de l'organisation du savoir, à propos du don de science, qui fait l'objet de sa quatrième conférence. Il y distingue quatre degrés du savoir : la philosophie, la théologie, la science gratuite (ou le don de science) et la science glorieuse (ou la vision béatifique) ; toutes ces sciences viennent de Dieu, mais la lumière qu'elles procurent est inégale. Elles doivent donc être subordonnées : celui qui prétendrait, par exemple, s'arrêter au stade de la connaissance philosophique et refuserait toute lumière supérieure, serait insensé et tomberait dans les ténèbres, pour avoir considéré comme terme de sa recherche ce qui n'est que moyen 3.

COLLATIONES IN HEXAEMERON

Des thèmes analogues reviennent une (temiere lois dans ces conférences célebres, données également à Paris, au cours du temps pascal de l'année 1273, et interrompues après la 23e conférence par l'élévation de l'auteur au

(1) *Opera,* t. V, p. 317-325.
(2) *Ibid.,* t. V, p. 293-316.
(3) *Ibid.,* t. V, p. 455-503.

cardinalat. L'exposé complet devait s'étendre aux sept ïiïumïnaiïons ou visions par lesquelles l'homme est conduit jusqu'à la vraie sagesse, comme l'œuvre créatrice des six jours était ordonnée au repos du septième. Dans ces conférences, comme d'ailleurs déjà dans les précédentes, saint Bonaventure réagit avec vigueur contre les tendances naturalistes et rationalistes qui se manifestent d'une manière de plus en plus inquiétante à la Faculté des arts ; c'est donc cette fois sur le ton de la polémique qu'il défend l'unité de la sagesse chrétienne contre l'idéal païen d'une philosophie séparée qui prétendrait se constituer en sagesse suprême et définitive ; s'adressant à des auditeurs qui sont « ses frères » et qui sont des hommes « spirituels », il se propose de les mettre en garde contre ce nouveau paganisme, *ut a sapientia mundana trahantur ad sapientiam christianam* L

La première vision est celle de l'intelligence naturelle à l'homme : elle s'exprime dans les sciences philosophiques. La deuxième vision est celle de l'intelligence élevée par la foi. La troisième est celle de l'intelligence enseignée par l'Écriture (ici l'auteur s'arrête longuement aux conditions du travail intellectuel et à l'importance relative des sources à étudier : Écriture, Pères de l'Église, théologiens, philosophes). La quatrième vision est celle de l'intelligence « suspendue » par la contemplation. Saint Bonaventure n'a pas eu le temps de traiter des trois dernières visions 1.

Le retour persévérant des mêmes thèmes à travers toute la carrière du saint docteur suffit à montrer qu'il s'agit vraiment d'une doctrine, capitale à ses yeux et dont l'évolution des événements à Paris venait encore souligner l'importance. Dans cette hiérarchie des degrés du savoir chrétien dont saint Bonaventure traite avec tant d'abondance, deux éléments intéressent directement l'histoire du mouvement doctrinal : la philosophie et la théologie. Il nous reste à parler de l'une et de l'autre.

!DE LA PHILOSOPHIE

La philosophie est le savoir rationnel tel que le pratiquent les penseurs païens en dehors du christianisme et les penseurs chrétiens à la Faculté des arts. Elle se distingue de la théologie par sa méthode : partant des données naturelles de l'expérience humaine *[per viam sensus et experientiae 3),* elle vise à expliquer la nature des choses selon les possibilités de la raison, tandis que la théologie part de la foi et, guidée par elle, s'applique à comprendre l'Écriture et à pénétrer d'une certaine façon les mystères. Saint Bonaventure distingue très nettement les deux formes du savoir dès le *Commentaire des Sentences,* et sa manière de concevoir la nature de la philosophie ne variera jamais : il dira, par exemple, dans les *Collationes de donis* (1268) : *scienlia philosophica nihil aliud est quant verilalis ut scrulabilis notitia certa,* tandis que la science théologique est

(1) *Coll, in Hex.,* I, n. 9 ; *Opera,* t. V, p. 330.
(2) *Opera,* t. V, p. 327-454.
(3) *II Sent.,* dist. 30, a. 1, q. 1, II ; *Opera,* t. II, p. 716.

veritatis ut credibilis notitia pial. Encore dans les *Collationes in Hexaemeron,* il distingue parfaitement les rôles : *Hic non debeo loqui sicut theologus, nec sicut iurista, sed sicut philosophus loquitur,* dit-il, en traitant de la Science mathématique a.

valeur

Ce savoir rationnel, qui est un don de Dieu, auteur de la nature, a une valeur positive, meme aux yeux du théologien. Dans les *Sentences,* Bonaventure cite fréquemment les *philosophi* comme autorités à côté des *sancti* (les Pères) et des *doctores catholici* (les théologiens) il déclare que la philosophie naturelle est compétente en son domaine et qu'il faut faire confiance à Aristote en ces matières 24; il joint le témoignage de la *recta ratio* la philosophie) à celui de la *religio Christiana* ou de la *fides catholica.* Nous avons vu que. dans ses écrits ultérieurs, il compte les sciences **philosophiques au nombre des sources de** lumière qui élèvent l'homme vers Dieu ; il s'étend **lougaeaseat sur l'objet** et la portée de chacune de ces disciplines; dans les *Collai::n-s it donis,* la philosophie est encore définie *veritatis ut scrutabitis not:::a :tria* : elle a donc pour objet la vérité et elle est capable de certitude enfin dans les *Collationes in Hexaemeron* il présente Platon, Cicéron et Plotin c :mmdes *philosophi illuminati* et il cite les livres des philosophes parmi les sources de la science *.

LIMITES ET FAIBLESSES

D'autre part, saint Bonaventure a un sens très vif des limites de la raison humaine. Il y voit une suite du péché originel plus qu'une conséquence normale de notre nature. La philosophie est surtout exposée à l'erreur lorsqu'elle s'engage dans le domaine difficile et mystérieux de la connaissance de Dieu et de son action dans le monde : ici la révélation vient en aide à la raison en apportant à l'homme des vérités d'origine divine, qu'il ne pouvait soupçonner et dont la certitude dépasse infiniment celle de la raison. Aussi ne faut-il pas s'étonner des erreurs qui entachent la philosophie païenne en ces matières : elles étaient inévitables sans les lumières de la foi.

Deux passages du *Commentaire sur les Sentences* doivent nous arrêter un moment, car on a voulu y voir la condamnation formelle de toute autonomie de la philosophie, qui serait frappée d'une incapacité radicale d'atteindre le vrai sans le secours de la révélation 5.

Le premier est tiré d'un contexte où il est question de la fin dernière des anges (qui est la vision béatifique et non la motion des sphères célestes) et de la résurrection des corps à la fin des temps. Aristote a ignoré ces vérités révélées, constate saint Bonaventure, et il poursuit :

(1) *De donis,* IV, n. 5 ; *Opera,* t. V, p. 474.
(2) *In Hex., N,* n. 14 ; *Opera,* t. V, p. 356.
(3) *III Sent.,* dist. 30, a. 3, q. 1, *sed contra* 1 ; *Opera,* t. III, p. 727.
(4) *De donis,* IV, n. 5 ; *Opera,* t. V, p. 474 ; *In Hex.,* VII, n. 3 ; t. V, p. 365-366 ; XIX, n. 6-19, p. 421-423.
(5) Cf. É. Gilson, *op. cil.,* p. 406 et *Bulletin thomiste,* t. VI, p. 15 ; S. Brounts, *Siger van Brabant en de wijsgeerige slroomingen aan de Parijssche Universiteit in de XIIIe eeusv,* dans *Tijdschrift voor Philosophie,* 1946, p. 325-327.

et ideo non esi mirum si in huiusmodi deficit ; necesse est enim philosophanlem in aliquem errorem labi nisi adiuvelur per radium fidei[1]. L'auteur explique et excuse les erreurs d'Aristote en montrant qu'elles sont dues à l'ignorance invincible de certains mystères connaissables seulement par la révélation que Dieu daigne en faire ; il ne s'agit donc pas d'un vice congénital qui compromettrait l'usage régulier de la raison et l'empêcherait de fonctionner correctement, même dans son domaine propre, mais de l'égarement fatal de la raison lorsqu'elle s'engage sur un terrain où elle n est plus pleinement chez elle *(in huiusmodi).* Il est manifestement excessif de voir affirmée dans ce texte l'impossibilité de toute philosophie efficace sans le secours de la foi ; et s'il restait quelque hésitation sur l'exégèse de ce texte considéré isolément, elle devrait céder devant les multiples passages où saint Bonaventure reconnaît explicitement ou implicitement la valeur de la philosophie païenne[2].

Le second texte est tiré d'un passage où il est question du caractère inaccessible et mystérieux de la déité. Les possibilités de la raison sont très modestes en ce domaine et le plus humble disciple du Christ en sait plus long sur ces choses que le plus grand métaphysicien :

Unde valde parum attingit scientia cognitionem divinorum, nisi fidei innitatur, quia in una et eadem re apertissimum est fidei quod occultissimum est scientiae : sicut patet de ditissimis et nobilissimis quaestionibus, quarum veritas latuit philosophos, scilicet de creatione mundi, de potentia et sapientia Dei, quae latuerunt philosophos, et nunc manifestae sunt Christianis simplicibus. Propter quod dicit Apostolus (I Cor., i, 20) *stultam fecisse Deum sapientiam huius mundi, quia omnis sapientia de Deo in via absque fide magis est stultitia auam vera scientia. Deprimit enim perscrutantem in errorem, nisi dirigatur et iuvetur per fidei illuminationem ; unde per ipsam non expellitur, sed magis perficitur* [3].

Il n'y a, dans ce passage, que l'affirmation très banale et très classique, pour toute la tradition chrétienne, de la supériorité de la révélation divine sur la raison humaine ; cette supériorité est éclatante dans les matières qui touchent au domaine de la vie intime de Dieu et des libres initiatives de sa puissance et de sa sagesse. Doctrine qui est confirmée par le texte célèbre où saint Paul explique comment Dieu a confondu

(1) ***II*** *Sent.,* dist. 18, a. 2, q. 1 ; *Opera,* t. II, p. 447-448.

(2) A propos de la faiblesse de la raison humaine abandonnée à ses propres lumières, j'ai écrit naguère que le jugement de saint Bonaventure ne diffère pas de celui des autres théologiens orthodoxes et j'ai rappelé les pages bien connues de la *Somme contre les Gentils* sur la nécessité morale de la révélation *(Siger de Brabant,* t. II, p. 457, n. 4 ; *Aristote en Occident,* p. 136, n. 1). S. Brounts estime, au contraire, qu'il y a une différence essentielle d'attitude entre les deux docteurs, Bonaventure déclarant impossible ce que Thomas juge seulement difficile sans le secours de la révélation, et le distingué critique oppose le *necesse est* du docteur séraphique au *plerumque* du docteur angélique :

Necesse est enim philosophantem in aliquem errorem labi, nisi adiuvetur per radium fidei (Bonaventure, ***II*** *Sent.).* — *Investigationi rationis humanae plerumque falsilas admiscetur* (Thomas, *Contra Gent.,* I, 4).

Mais à moins de faire dire à saint Bonaventure que le philosophe païen est absolument incapable de raisonner sans se tromper (ce qui est contredit par de multiples affirmations du saint docteur et notamment par les mots *in huiusmodi* de la phrase précédente), ce n'est pas *necesse est,* mais *aliquem* qu'il faut rapprocher de *plerumque* et on aperçoit que la formule de Bonaventure est plus modérée que celle de Thomas : quand le pliilosophe païen raisonne, dit en substance Bonaventure, il est fatal qu'il aboutisse tôt ou tard à *quelque* erreur ; bien plus, poursuit Thomas, l'erreur est *presque toujours* mêlée au vrai dans la recherche de la raison humaine. On trouve d'ailleurs une affirmation toute semblable chez Bonaventure : *cognitioni autem philosophorum multi errores permiscentur (III Sent.,* dist. 23, a. 1, q. 4, ad 4m ; t. III, p. 481-482).

(3) ***III*** *Sent.,* dist. 24, a. 2, q. 3, ad 4m : *Opera,* t. III, p. 524.

la sagesse humaine par la folie de la croix, sagesse supérieure devant laquelle la sagesse humaine n'est que folie. Puis saint Bonaventure conclut que la science humaine s'égare fatalement dans l'erreur si elle prétend acquérir la connaissance des choses divines *(sapientia de Deo)* sans le secours de la foi. Dire que le saint docteur « tient la théologie naturelle pour une niaiserie » parce qu'il emprunte ici à saint Paul l'antithèse *sapieniia-stultitia,* c'est manifestement dépasser la portée réelle du texte.

c h r é t ie n

Ces vues sur les limites de la raison et sur a transcendance de la révélation rejoignent celles qui ont été exposées touchant lidéal de l imité organique de la sagesse chrétienne et elles dictent au philosophe chrétien son **attitude personnelle : il** doit considérer la recherche philosophique comme une **étape, et non comme un** terme, dans sa marche vers la sagesse intégrale ; dans les questions difficiles qui touchent au mystère de Dieu et à son action providentielle Il doit se garder de juger suffisantes les conclusions de la philosophie ei ouvrir volontiers son esprit à la lumière supérieure de la foi.

Ce nouvel aspect de la doctrine de saint Bonaventure est mis en lein relief dans ses écrits, mais avec des nuances dans l'accent dictées par les circonstances. Au livre III du *Commentaire sur les Sentences,* dans le traité de la foi, il note très justement la différence entre la condition de la philosophie et celle du philosophe : la science est, de sa nature, plus certaine que la foi ; mais l'erreur, dans la connaissance, se produit toujours *ex defectu ex parle cognoscentis,* et cela peut se rencontrer aussi dans le domaine de la foi (c'est le cas de celui qui, de bonne foi, professe une hérésie, parce qu'il interprète mal le donné révélé) ; or, sous ce rapport, la situation du croyant est meilleure que celle du savant, car il est plus facile au croyant qu'au savant d'éviter l'erreur.* Cependant le *Commentaire sur les Sentences* ne traite pas *ex professo* du statut du philosophe chrétien : quand l'auteur parle des « philosophes », il vise plutôt les philosophes païens et il souligne, à l'occasion, les conditions difficiles dans lesquelles ils se trouvaient. Dans le *De reductione artium* et dans *VItinerarium,* au contraire, le statut du philosophe chrétien est expressément étudié et établi : son œuvre doit s'insérer, comme une étape, dans l'acquisition de la sagesse chrétienne intégrale ; dans ces ouvrages, l'accent est mis sur les harmonies profondes et multiformes qui existent entre l'ordre de la nature, étudié dans les sciences philosophiques, et l'ordre de la grâce, que seule peut atteindre la doctrine sacrée[1]. Enfin dans les *Collationes* le ton change et l'accent est nettement déplacé : voulant réagir contre l'attitude funeste de Siger de Brabant et de son groupe, saint Bonaventure dénonce avec vigueur les déviations et les

(1] ***III*** *Sent.,* dist. 23, a. 1, q. 4 : *Utrum fides sit certior quam scientia ; Opera,* t. III, p. 480-483.
(2) On voit par tout ceci que Bonaventure n'admet pas seulement la distinction *théorique* «le la philosophie et de la théologie, mais l'exercice distinct des deux disciplines par le penseur ' hrétien. C'est ce que n'a pas vu S. Brounts *(Siger van Brabant,* p. 332, n. 28), ni, avant lui. É. Gilson *(La philosophie de saint Bonaventure,* 2e édit., p. 76-100 et 378-396).

erreurs pernicieuses auxquelles aboutit une philosophie séparée, qui ne tient aucun compte de la foi et de la théologie et refuse de s'insérer dans la sagesse chrétienne. C'est donc le rationalisme qu'il attaque dans la personne de philosophes chrétiens qui, par orgueil et par témérité, prétendent faire de la philosophie une sagesse qui se suffit et méconnaissent l'autorité de la Parole divine. Les textes qui parlent dans ce sens sont légion ; c'est toujours l'attitude personnelle, morale, du philosophe qui est stigmatisée : ainsi, dans les *Collationes de decem, praeceptis,* l'auteur se propose de dénoncer les erreurs qui proviennent *ex improbo ausu investigationis philosophicae* [1] ; dans les *Collationes de donis : philosophica scientia via est ad alias scientias, sed qui ibi vult stare, cadit in tenebras* [2] ; dans les *Collationes in Hexaemeron,* on trouve les mêmes reproches : *mulli philosophi... dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt, superbientes de sua scientia, luciferiani facti*[3].

Bref, comme tous les scolastiques orthodoxes, saint Bonaventure estime que, pour un penseur chrétien, la philosophie ne saurait plus constituer une sagesse complète, suffisante, encore moins une sagesse de vie ; elle ne peut plus être qu'une étape dans l'acquisition de la sagesse chrétienne. Mais, s'il a fortement souligné cet aspect capital des choses, il n'est jamais question chez lui d'une philosophie « christocentrique », d'une philosophie « hétéronome » comme philosophie ou d'une philosophie essentiellement chrétienne.

SAINT BONAVENTURE ET l'aristotélisme

Avant de définir la position philosophique de saint Bonaventure, il est indispensable d'examiner au moins sommairement un problème préalable d'ordre historique : quelle a été l'attitude de notre docteur vis-à-vis d'Aristote ?

Vers la fin de sa vie, dans les *Collationes de decem praeceptis,* saint Bonaventure évoque en ces termes un souvenir de jeunesse :

> *Audivi cum fui scholaris de Aristotele quod posuit mundum aeternum, et cum audivi rationes et argumenta quae fiebant ad hoc, incepit concuti cor meum et incepit cogitare : quomodo potest hoc esse ? Sed modo sunt ita manifesta, ut nullus de hoc possit dubitare*[4].

M. Gilson en conclut que le jeune Bonaventure prit conscience du péril aristotélicien déjà vers 1245 [5]. Mais le sens du texte semble être tout différent : Bonaventure, frappé par l'inanité des arguments que l'on attribuait à Aristote, a hésité à admettre que telle fût la pensée du grand philosophe ; mais aujourd'hui (en 1267), le doute n'est plus possible. D'où l'on peut tirer deux conclusions : à l'époque de ses études *in artibus,* Bonaventure avait une grande estime pour Aristote et, d'autre part, il n'avait pas une connaissance personnelle des *libri naturales,* car celle-ci lui eût enlevé toute hésitation sur la pensée du Philosophe en cette matière.

(1) *De decem praeceptis,* II, n. 25 ; *Opera,* t. V, p. 514.
(2) *De donis,* IV, n. 12 ; *Opera,* t. V, p. 476.
(3) *In Hex.,* IV, n. 1 ; *Opera,* t. V, p. 349.
(4) *De decem praeceptis,* II, n. 28 ; *Opera,* t. V, p. 515.
(5) É. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure,* 2e édit., p. 408.

Ces conclusions rejoignent parfaitement ce que nous savons de l'aristotélisme parisien aux environs de 1240 (rappelons que Bonaventure a fréquenté la Faculté des arts vers 1236-1242) : estime universelle pour le Philosophe, enseignement encore limité à *VOrganon* et à *ï'Éthique.*

Elles sont pleinement confirmées par l'étude directe du *Commentaire sur les Sentences.* De nombreuses doctrines aristotéliciennes sont exploitées dans ce grand ouvrage et l'auteur cite fréquemment les écrits du Stagiritj ou d'autres philosophes païens ; il a donc une connaissance assez étendue des doctrines péripatéticiennes. Mais ces faits ne permettent pas de conclure aussitôt à une connaissance personnelle et approfondie des écrits d'Aristote ou des autres philosophes utilisés, car, selon la mode du temps, un 2Tand nombre de ces citations et références sont sans doute reprises à des prédécesseurs. Au contraire. Bonaventure avoue implicitement que sa connaissance de l'œuvre d'Aristote est restée superficielle, puisqu'il se déclare incapable de trancher les questions controversées en matière d'exégèse aristotélicienne, notamment à propos de l'origine de la matière et de l'éternité du monde [1] ; il se prononce souvent avec réserve sur les opinions que l'on attribue aux philosophes. Quant « son attitude à l'égard d'Aristote, elle ne respire ni la défiance, ni l'hostil.
la réprobation ; elle est faite plutôt d'estime, de respect et de sympathie. II -vite autant que possible d'opposer l'aristotélisme à l'orthodoxie chrétienne ou à la pensée des Pères, notamment de saint Augustin. Il pousse au maximum l'interprétation bienveillante du Philosophe et s'applique même à l'excuser de ses erreurs quand elles sont incontestables. Bien entendu, notre auteur n'oublie pas sa mission de *doctor fidei* : il apprécie les opinions humaines à la lumière de la foi et il n'hésite pas à rejeter les conceptions philosophiques qu'il juge incompatibles avec les données de la révélation ; il sait la faiblesse de la raison abandonnée à ses propres lumières et il ne s'étonne pas des erreurs qui se rencontrent chez Aristote ou chez d'autres penseurs païens [2].

L'attitude de notre docteur se modifie vers la fin de sa carrière, dans les trois séries de *Collationes* où il dénonce le rationalisme que l'engoûment pour le Philosophe a provoqué chez un certain nombre d'artiens. Mais même à cette époque, l'hostilité de saint Bonaventure va bien plus aux disciples chrétiens d'Aristote qu'à Aristote lui-même. Dans la dernière série de conférences *{In Hexaemeron),* où il attaque ouvertement les erreurs d'Aristote et tente de les ramener toutes à la méconnaissance de l'exemplarisme *{collatio VI),* il parle du Philosophe avec une extrême prudence : *videtur fuisse Aristoteles..., ut videtur dicere Aristoteles..., dicunt quod Aristoteles hoc sensit..., qui error attribuitur Aristoteli... Et alii videntes quod tantus fuit Aristoteles in aliis el ita dixit veritatem, credere non possunt quin in istis dixerit verum* [3]. Bien plus, dans la conférence suivante *{collatio VII),* il revient sur les erreurs du Stagirite, mais c'est

(1) Cf. F. Van Steenbergiien, *Siger de Brabant,* t. II, p. 449-451.
(2) Sur l'attitude de Bonaventure vis-à-vis d'Aristote dans les *Sentences,* cf. F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. II, p. 446-459 ; Id., *Aristote en Occident,* p. 130-139 ; É. Gilson, ›› *p. cit.,* p. 406-407 ; S. Brounts, *art. cit.,* p. 324-334 ; *supra,* p. 225-227.
(3) *In Hex.,* VI ; *Opera,* t. V, p. 360-364.

pour souligner les excuses que ce dernier peut faire valoir à sa décharge Tout se passe comme si l'exposé précédent avait suscité des protestation- ou comme si le conférencier lui-même avait eu le sentiment de s'être montré injuste envers le Philosophe.

SAINT bonaventure

Bonaventure n'a laissé aucun écrit philosophique et jamais enseigne la philosophie, mais ses œuvres théologiques et même ses œuvres mystiques sont remplies de notions, d'aperçus, de démonstrations qui sont empruntés à la philosophie et qui impliquent la présence virtuelle d'une philosophie dans sa synthèse théologique. Il a parfaitement conscience de se servir d'une philosophie dans son œuvre de théologien et il estime que la destination la plus haute de la philosophie est précisément de se subordonner à la science sacrée ; d'autre part, il a des vues très nettes, nous l'avons dit, sur la nature propre du savoir philosophique et il n'a jamais condamné la distinction de la philosophie et de la théologie, ni confondu leurs méthodes. Il est donc légitime, bien que délicat, de tenter une reconstitution de la « philosophie » de saint Bonaventure à l'aide des éléments épars que l'on trouve dans ses écrits théologiques.* Nous ne pouvons songer ici qu'à un panorama très sommaire, destiné à situer la pensée de saint Bonaventure dans l'évolution historique de la philosophie.

La théorie de la connaissance essaie de combiner l'aristotélisme et l'augustinisme ; Bonaventure reprend toute la conception aristotélicienne de l'abstraction et de la science, telle qu'elle est exposée dans *VOrganon* et dans le *Traité de l'âme,* mais il croit devoir la compléter par des vues augustiniennes : l'âme se connaît elle-même d'une manière directe et intuitive, indépendamment des sens ; elle connaît également Dieu par une sorte d'expérience intime, à l'aide d'une idée qui n'est pas abstraite, mais innée ; enfin elle saisit les caractères absolus de la vérité (éternelle, nécessaire et immuable) grâce à l'illumination divine.

Dieu est donc connu par une expérience intime ; on l'atteint aisément, pourvu qu'on soit attentif à sa présence au fond de l'âme. Aussi Bonaventure est-il enclin à faire bon accueil à l'argument a priori du *Proslogion,* d'après lequel l'idée du Parfait impliquerait son existence ; mais cette preuve prend ici une coloration nouvelle, plus réaliste, du fait qu'elle présuppose la connaissance implicite de Dieu présent à l'âme. Bonaventure accepte aussi les arguments basés sur la considération du cosmos, mais il y voit plutôt des illustrations de l'idée de Dieu à l'aide des vestiges qu'il a laissés de lui-même dans la création corporelle.

(1) *In Hex.,* VU, 2 ; *Opera,* t. V, p. 365.

(2) M. Gilson a dégagé d'une manière excellente ces matériaux philosophiques, mais en les regroupant du point de vue d'une « philosophie hétéronome », fondée sur la foi et centrée sur le Christ, il s'est remis, bon gré mal gré, au plan de la théologie spéculative ou de la sagesse chrétienne ; il estime d'ailleurs qu'il n'y a pas autre chose à trouver dans saint Bonaventure : « Si philosophie égale raison pure, il n'y a pas de philospliie bonaventurienne. » *(La philosophie de saint Bonaventure,* Ire édit., p. 462 ; 2e édit., p. 387.) C'est pourquoi j'ai écrit que M. Gilson avait présenté sous le nom de « philosophie » un exposé mutilé de la théologie bonaventurienne, mutilé parce qu'il est limité aux problèmes qui, matériellement, sont communs à la philosophie et àia théologie. *(Siger de Brabant,* t. II, p. 463 ; *Aristote en Occident,* p. 145.) M. Gilson accepte cette critique, tout en essayant de justifier son point de vue. (2e édit., p. 409.)

Bonaventure considere comme une évidente absurdité l'idée d'une « créature éternelle » et il est convaincu qu'aucun philosophe n'a pu énoncer pareille énormité (il pense qu'une création *ex nihilo* est nécessairement une création *posi nihilum').* La causalité exemplaire de Dieu joue un rôle central dans sa pensée : elle fonde le caractère théocentrique de l'univers et fait de toutes les créatures des images ou au moins des vestiges de Dieu ; elle justifie aussi le symbolisme religieux que notre docteur aperçoit en toutes choses. La contingence de la créature est inscrite en elle par la composition d'essence et d'existence, sa potentialité se traduit dans la composition de puissance et d'acte, c'est-à-dire de matière et de forme (hylémorphisme universel).

Le monde corporel est interprété fondamentalement en termes aristotéliciens par la théorie hylémnrphique. Mais ici encore la doctrine d'Aristote subit des ajustements caractéristiques : on vient de le dire, la composition de matière et de forme s'étend à toutes les iicrtiui et il existe donc une matière spirituelle au-dessus de la matière >rr«oreBe : dans chaque substance corporelle, il y a une hiérarchie de form–? - ibstantielles subordonnées ; la forme fondamentale, commune à tous les coq - et constitutive de la corporéité, n'est pas autre chose que la lumière *forma lucis* ; enfin il existe au sein de la matière des principes actifs *rationes seminales),* grâce auxquels s'expliquent l'évolution cosmique et l'orientation déterminée des changements que subissent les substances corporelles.

L'homme est constitué de deux substances, toutes deux composées de matière et de forme : l'âme, substance spirituelle, et le corps, substance corporelle. L'âme est unie au corps comme acte, mais aussi comme principe moteur ; cette union est le résultat de l'appétit naturel des deux composants. Une certaine distinction doit être reconnue entre l'âme et ses facultés, mais à condition de sauvegarder la stricte unité de la substance de l'âme l.11

ARISTOTÉLISME séoplatomsaxt

Il est aussi difficile de caractériser la philosophie de saint Bonaventure que celle de Guillaume d Auvergne ou celle d'Alexandre de Halès : une fois de plus, nous sommes en présence d'un aristotélisme éclectique néoplatonisant, mais un peu plus évolué. L'aristotélisme en constitue la principale mise de fonds : logique, théorie de l'abstraction (y compris la doctrine de l'intellect agent personnel, principe actif des idées abstraites), thèses métaphysiques fondamentales (puissance et acte, matière et forme, substance et accidents, catégories, théorie des causes, etc.), conceptions physiques et biologiques, notions de philosophie morale, bref une très large part de l'héritage du Philosophe est reprise, consciemment ou non, par saint Bonaventure. Mais, à l'exemple de ses devanciers et de ses contemporains, il *élimine* les doctrines péripatéticiennes qu'il juge incompatibles avec la doctrine catholique (notamment l'éternité du monde) et, d'autre part, il essaie de *prolonger* l'aristotélisme dans des sens divers.

l Cf. M. De Wulf, *op. cit.,* t. II, p. 114-125 ; É. Gilson, *op. cit.*

Le choix de ces éléments complémentaires est souvent dicté, lui aussi, par des préférences d'ordre théologique, sans égard suffisant pour les exigences rationnelles et la cohérence logique du système : ainsi la doctrine néoplatonicienne de l'illumination est juxtaposée à celle de l'abstraction ; la doctrine hylémorphique d'Aristote subit des adaptations variées, qui trahissent l'influence d'Avicebron (matière spirituelle, pluralité des formes) et celles d'Augustin, véhicule du stoïcisme (raisons séminales) ; dans l'étude de Dieu, les schèmes aristotéliciens passent à l'arrière-plan au profit des conceptions traditionnelles de la théologie latine (Augustin, Anselme, Richard de Saint-Victor) ou des idées du pseudo-Denis ; en psychologie, l'interprétation hylémorphique de la nature de l'âme et de celle du corps est combinée avec une conception dualiste de la nature humaine, qui aggrave le dualisme augustinien en l'exprimant dans un vocabulaire aristotélicien[1].

Le P. Thonnard, qui reconnaît la présence d'une philosophie proprement dite dans l'œuvre de saint Bonaventure, et d'une philosophie dont la base est l'aristotélisme, estime que l'éclectisme y est déjà surmonté dans une large mesure. Cette philosophie « est plus qu'un éclectisme : elle est un véritable essai de synthèse et un franc retour vers l'augustinisme authentique »[2]. Mais la plupart des raisons invoquées en faveur de cette interprétation sont discutables : le « théocentrisme », l'« exemplarisme », la « participation » sont des doctrines communes à toutes les philosophies qui comportent une métaphysique créationiste et ces caractères sont nécessairement accentués quand ces philosophies sont mises au service de la science sacrée, théocentrique par essence ; toutes ces doctrines se retrouvent dans le thomisme et elles ne sont pas spécifiquement augustiniennes : historiquement, ce sont des apports néoplatoniciens décantés sous l'influence du christianisme par saint Augustin, mais aussi par le pseudo-Denis, par saint Anselme et par les théologiens postérieurs ; quant aux « préférences doctrinales » qui caractériseraient l'augustinisme de saint Bonaventure, la multiplicité des formes substantielles vient d'Avicebron et ne sert pas mieux l'exemplarisme que la théorie opposée ; restent donc l'illumination et les raisons séminales, qui sont des thèmes augustiniens incontestables, encore qu'ils proviennent, eux aussi, de sources plus anciennes. Peut-on, dans ces conditions, parler d'une vraie synthèse philosophique et d'une synthèse augustinienne. ou du moins d'un « essai de synthèse »? A notre avis, l'apport d'Aristote est trop important et trop fondamental pour qu'on puisse le passer sous silence : même les deux doctrines augustiniennes qu'on vient de mentionner se greffent l'une et l'autre, chez Bonaventure, sur des doctrines aristotéliciennes (d'une part, l'abstraction, d'autre part, l'hylémorphisme). Il n'en pouvait être autrement si l'on songe que l'aristotélisme était la seule philosophie enseignée dans les écoles d'arts libéraux du XIIIe siècle et que Bonaventure y a passé comme tout le monde ; même en se faisant

(1) F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. II, p. 463-464 ; Id., *Aristote en Occident,* p. 146-147.
(2) F.-J. Thonnard, *Augustinisme et aristotélisme au XIIIe siècle,* dans *L'année théologique.* 1944, p. 442-466, aux p. 461-466.

le disciple de son « père et maître » Alexandre de Halès, c'était l'aristotélisme éclectique qu'il adoptait comme philosophie. Il faut donc rejeter la formule « augustinisme » et même la formule « augustinisme aristotélisant » pour caractériser la philosophie bonaventurienne. On pourrait accepter l'expression « aristotélisme augustinisant », pour marquer l'orientation de la pensée du saint docteur vers une synthèse augustinienne plutôt que vers d'autres formes du néoplatonisme ; mais cette formule présente l'inconvénient de passer sous silence d'autres influences néoplatoniciennes, en particulier celle d'Avicebron, qui est pourtant considérable h

Pour exprimer toutes les nuances qui viennent d'être évoquées, il faudrait dire que la philosophie de saint Bonaventure est un aristotélisme éclectique néoplatonisant et surtout augustinisant. mis au service d'une théologie qui, par son esprit et par les autorités auxquelles elle recourt le plus fréquemment dans l'argument de tradition, est principalement augustinienne.

(ONCLUSION Saint Bonaventure a reçu d'Aristote les ba.-- - de sa formation philosophique et il reconnaît en lui le plus grand des philosophes païens ; mais il doit aussi beaucoup, comme philosophe, à saint Augustin et à Avicebron, sans parler de sources moins importantes. Ces apports divers ne sont pas pleinement fusionnés dans une pensée philosophique vraiment personnelle et dans une vigoureuse synthèse philosophique. Ce n'est assurément pas faute de génie du côté de notre docteur, car ses écrits révèlent en lui des dons de penseur tout à fait exceptionnels et de singulières aptitudes pour la philosophie ; son intelligence est à la fois claire et pénétrante, sa dialectique est méthodique et précise, son style est limpide et sonore. Mais les circonstances ne l'ont jamais orienté vers la recherche philosophique proprement dite ; il n'a pas eu le temps, ni peut-être le souci, d'élaborer un système philosophique rigoureux et on a le sentiment, à le lire, qu'il n'a pas suffisamment étudié les problèmes philosophiques pour eux-mêmes. Professeur de théologie, puis ministre général de son ordre, il s'est toujours placé au point de vue du docteur de la foi et la philosophie n'a jamais occupé l'avant-plan de sa pensée.

Cette attitude intellectuelle se manifeste notamment en deux cas précis. Dans le problème théorique des rapports entre la philosophie et la foi, après avoir clairement défini la nature de la philosophie et celle de la foi, Bonaventure est plus soucieux d'assurer la subordination de la philosophie à la foi que de montrer comment la philosophie peut demeurer fidèle à ses principes et à ses méthodes, tout en acceptant un certain contrôle de la raison par la révélation ; dominé par le point de vue du croyant et du théologien, il ne semble pas apercevoir qu'il est nécessaire, même de ce point de vue, de garantir le développement autonome de la recherche philosophique, car plus une philosophie est parfaite comme

(1) La formule « aristotélisme augustinisant » rejoint celle que l'on trouve sous la plume de E. Smeets dans l'article *Bonaventure* du *Dictionnaire de théologie catholique* : « Son système philosophique, comme celui qui, de son temps, était accrédité dans les écoles, peut être appelé à bon droit un péripatétisme nuancé d'augustinisme. » (T. II, 1910, col. 979.)

philosophie, mieux elle peut remplir son rôle de science auxiliaire de la th- ologie. De même, dans le problème d'ordre pratique, cette fois, qui se posera vers la fin de sa carrière devant la menace de l'aristotélisme hétérodoxe, le saint docteur portera la lutte sur le terrain religieux et théologique, sans se soucier de rencontrer ses adversaires sur leur propre terrain, celui de la philosophie, comme le fera saint Thomas.

LA THÉOLOGIE NATURE ET MÉTHODE

Nous avons dit comment s'était posé, au xme siècle, le « problème théologique » et comment, à partir de Guillaume d'Auxerre et d'Alexandre de Halès, une certaine « science » de la révélation s'était constituée, au delà de la *sacra pagina* ou de l'exégèse des livres saints'. Le docteur séraphique a joué un rôle important dans le développement des idées en ce domaine et la chose n'est pas surprenante lorsqu'on sait à quel point le problème de la structure de la sagesse chrétienne l'a intéressé : on pourrait reprendre ici, d'un nouveau point de vue, l'analyse du *De reductione,* de *YItinerarium* et des *Collationes,* et y glaner de nombreuses formules qui expriment la nature de la science sacrée, sa transcendance, ses méthodes spécifiques, ses fins religieuses et morales. Nous devons nous borner à l'essentiel.

Pourquoi l'œuvre théologique de saint Bonaventure marque-t-elle une étape décisive dans l'évolution de la science sacrée ? Le P. Chenu répond en ces termes : « C'est que, le premier, à notre connaissance, il a expressément écarté la théorie des modes littéraires s et défini le travail propre du théologien comme élaboration rationnelle de la foi. » Et plus loin : « Il s'agit ici d'une prise de conscience systématique, dam- une définition explicite de la théologie et de ses structures, dans une différenciation progressive des besognes techniques que comporte l'intelligence de la révélation 3. »

Bonaventure distingue donc plus nettement que ses devanciers deux étapes dans la constitution de la doctrine sacrée. La première est l'œuvre de *Yexég'ele,* qui étudie la parole de Dieu par des procédés de critique littéraire : le saint docteur les a exposés à diverses reprises, mais surtout dans de très belles pages du *Breviloquium,* « le plus beau programme d'herméneutique sacrée qu'ait proposé le xme siècle »4 ; il les a mis en œuvre dans ses propres travaux d'exégèse, mentionnés déjà ; le sens littéral de l'Écriture doit être déterminé d'abord et c'est à partir du sens littéral que les différents aspects du sens spirituel peuvent être découverts. La seconde étape est l'œuvre du *théologien* proprement dit : dans l'Écriture, il s'agissait du *credibile ut credibile* ; en théologie, il s'agit du *credibile ut intelligibile* et, du coup, la doctrine révélée se trouve soumise aux normes de la raison, à ses méthodes propres ; cepen-

(1) Cf. *supra,* p. 208.

(2) C'est-à-dire l'explication du caractère scientifique de la théologie parle fait qu'elle use des différents modes littéraires dans l'exégèse des textes sacres, recourant ainsi aux techniques propres de la grammaire et de la rhétorique.

(3) Cf. M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIIIe siècle,* 2e édit., p. 54.

(4) *Ibid.,* p. 55. Cf. saint Bonaventure, *Breviloquium,* Prologue, §§ 5 et 6.

dant la raison n'est pas, ici, indépendante de la foi, car la science théologique est subordonnée à la doctrine révélée, d'où elle reçoit ses principes.

Ainsi entre en jeu l'idée de la subalternation *(suballernalio),* dont saint Thomas tirera pleinement parti. Cette hétéronomie de la raison théologique apparaît fréquemment dans les écrits de saint Bonaventure, notamment dans son *Commentaire sur les Sentences,* où les opinions humaines sont toujours appréciées à la lumière de la règle de foi et acceptées seulement dans la mesure où elles concordent avec la *veritas catholica.* Non seulement l'auteur rejette les conceptions philosophiques qu'il juge incompatibles avec la doctrine révélée ou avec l'enseignement théologique traditionnel dans les questions qui touchent à la foi (ce qui est parfaitement justifié', mais il donne souvent la préférence à telle ou telle opinion phi; ■sophiçue oaree qu'elle s'accorde mieux avec les Écritures ou avec la pens--e des Pères rt des docteurs de la foi (ce qui est plus discutable, car ce procédé risque d'i nil mi le progrès de la pensée théologique en maintenant des positions traditioameBes qui eussent gagné à être reconsidérées et repensées,. Ceci permet : apercerai: que le rôle de la raison et de la philosophie dans l'élaboration de la sc;en> sacrée n'est pas encore parfaitement mis au point par le docteur séraphique x.

Quoi qu'il en soit, la science théologique se construit par des méthode:- rationnelles, à partir des articles de foi qui lui servent de principes. Ainsi s'élabore une synthèse rationnelle sur la base des vérités révélées, tine sagesse théologique dans laquelle les sciences profanes sont pleinement assujetties à la Science divine par l'intermédiaire de l'intelligence éclairée par la foi2.

ÉCRITS THÉOLOGIQUES

Saint Bonaventure a réalisé lui-même une synthèse de ce genre dans son monumental *Commentaire sur les Sentences,* œuvre de jeunesse, puisqu'il l'a écrite à l'âge de trente ans, au début d'une carrière théologique qui aurait pu être longue et qui s'annonçait exceptionnellement féconde, mais qui a été prématurément interrompue par d'autres charges. Ce premier essai est déjà l'œuvre d'un maître et il révèle les dons surprenants de l'auteur. Le *Breviloquium,* « chef-d'œuvre des dons d'intelligence, de science et de sagesse, la plus adéquate incarnation — après *VItinerarium mentis* — en un savoir théologique de l'inspiration franciscaine »3, reprend sous une forme abrégée l'exposé du grand commentaire. Enfin les *Quaestiones disputatae* apportent d'utiles approfondissements à quelques problèmes.

DOCTRINES PRINCIPALES

Il nous reste à rappeler les positions théologiques les plus caractéristiques de saint Bonaventure.

ti) Cf. F. Van Steenberchen, *Siger de Brabant,* l. 11, p. 461-462 ; Id., *Aristote en Occident,* p. 142-144.

(2) Cf. M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIIIe siècle, 2e* édit., p. 54-59 ; R. Gueiluv, *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham,* p. 33-35.

13) M.-D. Chenu, *op. rit.,* p. 58.

Le mystère de la Trinité est étudié d'une manière approfondie dans le *Commentaire sur les Sentences* et dans les *Questions disputées,* selon les vues traditionnelles de la théologie latine. Dans l'*Itinerarium mentis.* les trois facultés de l'âme humaine sont décrites, au chapitre III, comme image de la Trinité, tandis qu'au chapitre VI l'auteur essaie de parvenir à une certaine intelligence du mystère en partant du principe néoplatonicien emprunté au pseudo-Denis : *Bonum est diffusivum sui.* Ajoutons que Bonaventure aperçoit partout des vestiges de la Trinité ; sa prédilection pour la division ternaire s'accuse avec une telle insistance à travers tous ses écrits, qu'elle en devient fastidieuse.

Le mystère de l'incarnation n'a pas moins attiré le docteur séraphique. Il voit dans la réparation du péché d'Adam le motif principal de l'incarnation et se range ici aux côtés de Thomas d'Aquin contre Albert le Grand et contre la plupart des maîtres franciscains, d'Alexandre de Halés à Duns Scot et à son école. Il a consacré au problème de la science du Verbe incarné une importante série de questions disputées. Il enseigne l'impeccabilité de la Mère du Sauveur et sa sanctification par la grâce dès avant sa naissance, mais il estime que le texte paulinien *in quo omnes peccaverunt (Rom.,* V, 12) exclut la conception immaculée de Marie.

Bonaventure distingue la grâce incréée, qui est l'Esprit saint, don divin par excellence, et la grâce créée, *gratia gratum faciens,* qui procède de l'Esprit saint comme la lumière procède du soleil. La grâce créée a pour rôle essentiel de rendre l'âme semblable à Dieu et capable d'union d'amitié avec lui ; mais elle rend aussi à l'homme, en quelque mesure du moins, la justice originelle perdue par le péché d'Adam. A cet effet, elle s'épanouit en *vertus,* destinées à rectifier l'activité des facultés, en *dons,* qui portent cette activité à la perfection, et en *béatitudes,* qui sont le fruit de la perfection acquise ; les grâces mystiques se rattachent aux dons du Saint-Esprit, et spécialement au don de sagesse.

La théologie morale de saint Bonaventure n'a rien d'une casuistique centrée sur le péché à éviter. Elle a pour foyer la vie des vertus théologales et pour but l'union parfaite de l'âme avec Dieu par le Christ. Aussi est-elle intimement liée à la théologie ascétique et à la théologie mystique. La marche de l'âme vers la perfection comporte trois étapes : la *purgatio, Villuminatio* et la *perfectio* ; Bonaventure transpose ici sur le terrain de l'effort moral un schème qu'il emprunte au pseudo-Denis. Au terme de cette ascension spirituelle, l'âme parvient à la vie contemplative, avant-goût de la vision béatifique [1].

§ 2. — Saint Albert le Grand [2].

5/1 *CARRIERE*

Né à Lauingen, en Souabe, en 1206 ou au début de 1207, Albert fit ses premières études universitaires à Bologne et à Padoue, mais son séjour dans les écoles italiennes fut de courte

(1) Cf. F. Cayré, *Patrologie et histoire de la théologie,* 2e édit., t. II, Paris, 1933, p. 512-522.
(2) Cf. P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle,* t. I, p. 62-77 ; M. Grabmann, *Geschichte der katholischen Théologie,* p. 73-75 et 300-301 ; M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale, t.* II, p. 129-150 ; F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. II, p. 439-

durée : arrivé à Bologne en 1222, à l'âge de seize ans, il émigre à Padoue au cours de la même année, il y prend l'habit de prêcheur en août 1223 et il est aussitôt envoyé au couvent de Cologne pour y faire son noviciat et y poursuivre ses études. Roger Bacon dit donc la vérité lorsqu'il affirme qu'Albert n'a jamais appris la philosophie dans les écoles et qu'il ne l'a jamais professée. De 1228 à 1240, Albert est lecteur de théologie dans divers couvents d'Allemagne. En 1240, il arrive à Paris pour y conquérir ses grades théologiques : il est bachelier sententiaire de 1240 à 1242, et occupe une des deux chaires dominicaines en qualité de maître-régent, de 1242 à 1248L Il retourne ensuite à Cologne pour y fonder le *Studium generale* des prêcheurs, devient provincial de Germanie (1254-1257), reprend son enseignement à Cologne 1257-1260), puis occupe deux ans le siège épiscopal de Ratisbonne 12^4-1262). Les dix-huit dernières années de sa vie 1262-1280) sont occupées par une activité intense et multiforme : enseignement, prédications, voyages, missions diplomatiques, recherches scientifiques, rédaction de nombreux ouvrages. Mais à partir de 1270, Albert, usé par un labeur gigantesque, ressent peu à peu le» atteintes de la vieillesse et son activité scientifique baisse à la fois en quantité et en qualité. Il meurt à Cologne le 15 novembre 1280.

5ES *CRITS*

L'œuvre littéraire d'Albert le Grand est immense : elle rempiit 38 volumes dans l'édition de Paris[2]. Mais elle pose encore à la critique d'épineux problèmes, portant sur l'authenticité de certains écrits et surtout sur la date de composition d'un grand nombre. Le problème chronologique revêt ici une importance exceptionnelle, car il s'agit d'une carrière scientifique qui couvre un demi-siècle d'histoire doctrinale particulièrement mouvementé, dans l'évolution duquel l'influence des écrits d'Albert a été marquante.

Dans l'état actuel des recherches, il paraît avantageux de distinguer quatre étapes dans la carrière littéraire du saint docteur :

1. La première période théologique (1228-1248), qui comprend le premier enseignement en Allemagne (1228-1240) et le séjour parisien (1240-1248). Trois ouvrages importants appartiennent à cette période : le *Tractatus de natura boni* (vers 1236-1237) ; la *Summa de creaturis* (vers 1240-1243), en cinq parties (De *quattuor coaevis, de homine, de bono* ou *de virtutibus, de sacramentis, de resurrectione),* dont les trois dernières ont été découvertes en 1919 et sont encore inédites ; enfin le *Commentaire sur les Sentences* (rédigé de 1244 à 1249) s. Les commentaires bibliques *Psaumes, Jérémie, Daniel,* petits *Prophètes, Évangiles, Apocalypse* datent probablement de la même époque, au moins en bonne partie.

2. La période mystique ou dionysienne (1248-1254), qui coïncide avec le deuxième enseignement d'Albert à Cologne. Elle est occupée

442 et 468-479 ; Id., *Aristote en Occident,* p. 120-125 et 152-167 ; É. Gilson, *La philosophie au moyen âge,* p. 503-516.

(1) Voir cependant les réserves d'O. Lottin, *Problèmes concernant la « Summa de creaturis » et le Commentaire des Sentences de saint Albert,* dans le *Bulletin de théologie ancienne et médiévale,* juillet-octobre 1950, p. 319-328.

(2) Procurée par l'abbé Borgnet, 1890-1899,

(3) Cf. O. Lottin, *art. cit.*

par le commentaire sur le *corpus* dionysien tout entier, mais c'es; aussi pendant ce séjour à Cologne qu'Albert expliqua une première fois *VÉthique à Nicomaque.*

3. La période philosophique ou aristotélicienne (1254-1270), consacré, à la rédaction des grandes paraphrases d'Aristote, qui s'étendent au *corpus* aristotélicien à peu près intégral et englobent même des écrits de Boèce *{De divisione, De syllogismis),* ainsi que des pseudépigraphes aristotéliciens (De *vegetabilibus* et *De causis).* On peut distinguer dans ces paraphrases trois sections : la *philosophia rationalis {Organon* d'Aristote et traités de Boèce), la *philosophia realis* (les *libri naturales* d'Aristote, des ouvrages d'astronomie, la *Métaphysique* en 13 livres, 1-10 et 12-14, le *De causis el processu universitatis)* et Ia *philosophia moralis (Éthique* et *Politique).*

4. La seconde période théologique (1270-1280) est marquée par la rédaction de la *Summa theologiae,* qui demeura inachevée et qui ignore la *Somme ihéologique* de Thomas d'Aquin.

LECTEUR A COLOGNE

Pendant les dernières années de son séjour à Paris, c'est-à-dire de 1245 à 1248, Albert avait compté parmi ses auditeurs le jeune Thomas d'Aquin, novice prêcheur depuis 1244. Thomas suivit son maître à Cologne et y fréquenta ses leçons de 1248 à 1252. Albert semble avoir été conquis à cette époque par la mystique néoplatonicienne du pseudo-Denis, dont il commente longuement tous les écrits ; il n'est pas douteux que cet exposé des thèmes capitaux du néoplatonisme exerça une influence sur l'esprit de son génial disciple. Mais Albert inaugure également au *studium* de Cologne des leçons de philosophie ; Mgr Pelzer a retrouvé trois exemplaires de son cours sur *VÉthique à Nicomaque,* rédigé d'après les notes de Thomas d'Aquin.

On pourrait croire que l'activité littéraire d'Albert le Grand durant cette période de sa vie traduit une influence directe de Robert Grosseteste. Ce dernier venait à peine de publier la traduction intégrale de *VÉthique* à *Nicomaque* (vers 1245) et une nouvelle version des écrits du pseudo-Denis (vers 1239-1243). Ce sont précisément ces ouvrages qui font l'objet des travaux du maître dominicain. Cependant ce n'est pas la version de Robert qui est à la base des commentaires d'Albert sur le pseudo-Denis, mais les anciennes versions de Jean Scot Erigêne et de Jean le Sarrazin [1].

SIGNIFICATIVE

Dès cette époque, Albert semble avoir la claire vision des ▷cso'ris intellectuels de son temps et il est définitivement gagné à la cause de la philosophie, malgré les résistances qu'il rencontre, même au sein de l'ordre des prêcheurs. En effet, c'est dans son commentaire *In epistolas Beali Dionysii Areopagitae* qu'éclate, en des termes dont la violence nous surprend aujourd'hui,

(1) Cf. G. Meersseman, *Introductio in opera omnia Beati Alberti Magni O. P.,* Bruges, 1931, p. 104-105.

une colère trop longtemps contenue : « Il est des ignorants qui veulent de toutes manières combattre l'usage de la philosophie, surtout chez les prêcheurs, où personne ne leur résiste ; comme des animaux sans raison, ils blasphèment contre ce qu'ils ignorent. » Une fâcheuse ambiguïté plane sur ce texte célèbre, dont le sens varie suivant que l'on accorde *maxime in praedicatoribus* avec *quidam* ou avec *usum philosophiae* : dans le premier cas, les adversaires de la philosophie se rencontrent surtout chez les dominicains et Albert s'insurge contre l'obscurantisme qui règne à l'intérieur de l'ordre ; dans le second cas, les adversaires de la philosophie se trouvent en dehors de l'ordre, ils reprochent surtout aux dominicains de s'adonner aux sciences profanes et ceux-ci ont tort de ne pas faire front contre ces attaques. Les deux interprétations paraissi-ni défendable-. La -- >n¿ a favantage d'éviter l'invective, assez choquante et assez invraisemblable, le l'auteur à l'adresse de ses propres confrères : elle peut se réclamer de textes îa&éresaaats. d'où il résulte qu'en effet, notamment au cours de la lutte des st : ubere contre les réguliers, on a reproché aux prêcheurs leur engoûment pour philosophie. Mais la première interprétation peut également s'appuyer s1 : — texte- et le P. Mandonnet a fourni lui-même la documentation d'où il ressort que l'opposition à la philosophie a été sérieuse au sein de l'ordre, conformémerd d'ailleurs aux directives formulées dans les constitutions de 1228.

Quoi qu'il en soit, Albert se plaint du manque de réaction, à l'intérieur Ile l'ordre, contre les adversaires de la philosophie : *ubi nullus eis resisliì.* Il est donc convaincu de l'importance du savoir profane et c'est lui qui a définitivement engagé son ordre dans la voie des recherches scientifiques et des études philosophiques, à tel point que les chapitres généraux de 1271, de 1278 et de 1280 devront réagir et rappeler aux frères la primauté de la théologie. Albert fut aidé dans son effort par le maître général Humbert de Romans, qui contribua largement au progrès des études profanes dans l'ordre ; la manière dont il commente les constitutions de 1228 au chapitre des études équivaut pratiquement à faire de l'exception prévue en 1228 la règle générale, tant sont nombreuses les raisons qui rendent utile et licite la lecture des livres de philosophie1.

/..4 *CHRONOLOGIE OES PARAPHRASES*

Où et quand Albert a-t-il commencé la grande œuvre de sa vie, le *corpus* des paraphrases d'Aristote ? La question est encore controversée. Le P. Mandonnet estimait que la composition des écrits philosophiques d'Albert devait être fixée, en gros, entre 1245 et 1256 : le P. Pelster, au contraire, les situe entre 1248 et 1275 et pense que la majeure partie a été rédigée entre 1256 et 1270. Plusieurs critiques ont adopté les conclusions de Mandonnet ; d'autres, en plus grand nombre aujourd'hui, se rallient à celles de Pelster ; d'autres encore demeurent hésitants.

La portée historique de ce problème est considérable, car un déplacement d'une dizaine d'années, à cette heure critique où la crue de l'aris-

(1) Ci. F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. II, p. 468-470.

totélisme menaçait de tout submerger, modifie profondément les bases sur lesquelles l'historien doit construire.

Il semble bien que Mandonnet ait placé trop tôt la grande initiative d'Albert. D'abord, toutes les paraphrases dont la date a pu être déterminée sont postérieures à 1248. Ensuite, les années du séjour parisien sont déjà fort chargées : de 1240 à 1242, Albert se prépare à la maîtrise ; à partir de 1242, il porte toutes les responsabilités de la régence (enseignement, formation des étudiants et des bacheliers, direction des disputes scolaires) et il compose une série imposante d'ouvrages théologiques : la *Summa de creaturis,* le *Commentaire sur les Sentences* et, très probablement, une bonne partie des commentaires bibliques. Enfin, rentré à Cologne en 1248, Albert continue à s'occuper de théologie et de morale, demeurant ainsi dans la sphère des problèmes qui avaient retenu son attention jusqu'alors : les commentaires dionysiens sont apparentés aux grands ouvrages théologiques composés à Paris ; l'explication de *YÉlhique à Nicomaque* prolonge le *Tractatus de natura boni,* qui était, lui aussi, un ouvrage de morale, et même de morale pratique. Nous allons voir que des événements précis semblent avoir décidé Albert à entreprendre son œuvre philosophique et que, dès lors, la rédaction des paraphrases n'a probablement pas commencé avant 1256. Le cours inédit sur *YÉlhique* en serait en quelque sorte le prélude et il faudrait y voir la première œuvre strictement philosophique du docteur universell.

LE PÉRIL DE LA SCIENCE PAÏENNE

En 1252, tandis que frère Bonaventure poursuivait sa mission de bachelier sententiaire à l'école franciscaine et que frère Thomas d'Aquin achevait ses études à Cologne, un conflit, latent depuis de longues années, éclata entre les maîtres séculiers et les dominicains ; il dégénéra rapidement en une lutte très âpre entre séculiers et réguliers, les frères mineurs faisant cause commune avec les frères prêcheurs pour la défense de leurs droits acquis ; bientôt le conflit passa au plan doctrinal, Guillaume de Saint-Amour ayant attaqué l'état religieux et le genre de vie des mendiants dans son pamphlet théologique de 1255, le *De periculis novissimorum temporum*2.

La Faculté des arts n'était pas directement engagée dans le conflit et elle n'y joua qu'un rôle secondaire. Mais ce fut au cours de ces années orageuses que s'accomplit, au plan juridique, l'intégration définitive du péripatétisme.

L'année 1252 marque une date importante dans l'histoire de l'aristotélisme à l'Université de Paris. On sait que la Faculté des arts était composée de quatre « nations » ou groupements corporatifs de maîtres et d'étudiants ; ces organismes associaient les universitaires d'une même province ou d'un même pays. Or, tout au début de l'an 1252, avant le 16 janvier, la nation des Anglais promulgue de nouveaux statuts, qui réglementent l'admission des bacheliers à la maîtrise et qui énumèrent

(1) F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. II, p. 441 et 475.
(2) Cf. t. X, p. 466-471.

les matières d'examens. Ces statuts imposent aux candidats à la *licentia docendi* d'avoir entendu, non seulement l'explication de la logique ancienne et nouvelle, du *Liber sex principiorum,* du *Priscianus minor,* du *Priscianus magnus* et du *Barbarismus,* mais aussi du *Liber de anima* d'Aristote.

Il est assez étrange que le nouveau règlement ne fasse pas mention d'autres ouvrages d'Aristote. Ainsi, l'omission de *VÉthique* est surprenante, étant donné ce que nous savons des statuts de 1215, qui autorisaient la lecture de *VÉthique,* et de la littérature philosophique antérieure à 1250, qui comporte plusieurs commentaires de cet ouvrage ; il faut en conclure que l'enseignement de *VÉthique* était demeuré facultatif, conformément aux stipulations de 1215. On s'étonne aussi de ne pas voir figurer au programme les *libri naturales* d'Aristote, puisque Roger Bacon, membre de la nation anglaise, les avait expliqués pendant plusieurs années ; ici encore, on doit supposer que cet enseignement, non prévu par les statuts de 1215, n'était pas obligatoire. Ces faits confèrent une signification d'autant plus grande à l'introduction du *Traité de Fâme* dans le nouveau programme : ils attestent que les maîtres de cette époque attachaient une importance capitale à l'étude de la psychologie et surtout, on peut le présumer, à l'étude de l'intelligence, en raison des rapports étroits que la doctrine de l'abstraction et l'explication de l'activité intellectuelle entretiennent avec les problèmes de dialectique, de grammaire spéculative et même de morale. Mais, quelle qu'ait été l'origine ou la raison de la mesure prise en 1252, cette première transgression officielle des prohibitions ecclésiastiques qui, depuis 1210, atteignaient les *libri naturales* du Philosophe et leurs commentaires païens, sera lourde de conséquences : le *Traité de l'âme* d'Aristote va ouvrir la porte au commentaire d'Averroès et celui-ci va révéler aux artiens de Paris un monde de problèmes et de difficultés dont ils ne soupçonnaient sans doute pas l'existence ; plusieurs seront bientôt conquis par la dialectique savante du philosophe arabe et se laisseront entraîner dans la voie des plus pernicieuses doctrines averroïstes.

Cependant l'initiative prise en 1252 par la nation anglaise ne faisait que préluder à une mesure à la fois plus générale et plus étendue. La date du 19 mars 1255 consacre définitivement l'introduction de l'aristotélisme à la Faculté des arts de Paris. Le statut promulgué à cette date par la Faculté tout entière cette fois, réorganise les études et met au programme toutes les œuvres connues d'Aristote, y compris trois pseudépigraphes aristotéliciens : le *De causis,* le *De plantis* et le *De differentia spiritus el animae.* Outre la logique ancienne et nouvelle, avec les commentaires classiques de Boèce, outre les livres de grammaire et les *sex principia,* les ouvrages suivants sont mentionnés : *ethicas quantum ad quatuor libros* (donc *VElhica nova* et *VElhica velus), physicam Aristotelis, melaphisicam el librum de animalibus, librum celi el mundi, librum primum melheorum, librum de anima, librum de generatione, librum de causis, librum de sensu el sensato, librum de sompno el vigilia, librum de plantis, librum de memoria el reminiscentia, librum de differentia spiritus el anime* (de Costa ben Luca), *librum de morte et vila.*

Il résulte des considérants et des stipulations de ce statut qu'il n'introduit pas un programme de leçons jusqu'alors inconnu, mais qu'il légalise et rend obligatoire une situation déjà établie depuis quelque temps. Ce fait explique sans doute pourquoi les statuts de 1252 et de 1255 ne provoquèrent aucune réaction, ni de la part de l'autorité épiscopale, ni de la part des théologiens, ni de la part du pape. L'interdiction de lire Aristote était tombée en désuétude depuis une dizaine d'années, peut-être, et personne à Paris ne songeait à la ressusciter.

Cette fois, Aristote est maître de la place. La vieille école d'art libéraux, devenue depuis longtemps un centre très actif d'études de logique et de grammaire, sera désormais un foyer de recherche philosophique au sens le plus large de l'expression. Les artiens de Paris s'appliqueront à l'étude de la philosophie naturelle et de la métaphysique avec d'autant plus de ferveur qu'ils ont été plus longtemps tenus éloignés de ces disciplines : il s'agira de regagner le temps perdu. Le statut du 19 mars 1255 jette dans le sol fertile de la Faculté des arts la semence d'où va germer bientôt l'aristotélisme hétérodoxe [1].

A LA COUR D'ALEXANDRE 71

Tandis qu'il était provincial de Teutonic (1254-1257), Albert fit un bref séjour à la curie pontificale. Le chapitre général de 1256 s'était tenu à Paris, à la Pentecôte, au moment où la lutte des séculiers et des réguliers avait atteint son paroxysme ; le maître général y rencontra Albert et l'envoya auprès d'Alexandre IV pour défendre la cause des ordres mendiants. Pendant ce séjour à la curie, Albert fut chargé par le pape de réfuter l'erreur d'Averroès touchant l'immortalité personnelle de l'homme. Ce travail donna naissance au petit traité *De unitate intellectus contra Averroem* ; beaucoup plus tard, après 1270, Albert insérera ce traité dans sa *Somme théologique,* après lui avoir fait subir des modifications assez importantes.

L'opuscule contre l'unicité de l'intellect est un témoin précieux de l'état d'esprit qui règne en 1256 ; le *De unitate* n'est pas, comme on l'a prétendu, la rédaction d'une dispute publique qui aurait eu lieu, sous les yeux du pape, entre Albert et des partisans du monopsychisme d'Averroès. La requête du pape a-t-elle été motivée par l'existence d'averroïstes déclarés, qu'il s'agissait de réduire au silence ? Il ne semble pas : l'analyse du texte de l'opuscule montre qu'il ne s'agit pas encore de réfuter une hérésie répandue parmi les Latins, mais seulement de résoudre un problème philosophique épineux, qui a soulevé des difficultés dans l'esprit de quelques philosophes chrétiens. Le problème étant primordial au point de vue religieux, puisqu'il engage l'immortalité personnelle, le pape profite de la présence d'Albert pour en obtenir une solution scientifique. Il est assez probable que l'exposé du maître dominicain fit le thème d'une conférence solennelle en présence de la cour pontificale et que la rédaction définitive du texte fut achevée ultérieurement.

L'examen attentif des trente raisons alignées contre l'immortalité

(1) F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. II, p. 465-467.

personnelle révèle qu'Averroès n'est pas exclusivement visé par l'auteur : Averroès ne fournit que quatre objections ; c'est l'arabisme tout entier qui est combattu. L'examen des arguments apportés en faveur de l'immortalité personnelle donne le même résultat : Averroès n'est ni l'unique, ni même le principal adversaire visé.

Le *De unilale intellectus* révèle donc un certain malaise dans le monde philosophique en 1256, mais il ne trahit nullement l'existence d'un aristotélisme hétérodoxe ou d'un averroïsme latin caractérisé. Il est d'ailleurs inconcevable qu'une hérésie aussi criante et aussi dangereuse que le monopsychisme ait été enseignée en terre chrétienne depuis les environs de 1250 et n'ait provoqué que vingt ans plus tard les sanctions de l'autorité ecclésiastique ; or la première condamnation du monopsychisme date de 1270.

A lire l'opuscule d'Albert, on a le sentiment qu'il ne domine pas le sujet et qu'il ne se rend pas exactement compte des difficultés qui sont à l'origine de l'erreur d'Averroès ; au surplus, le *De añílale intellect is* ¡'Albert ne souffre pas la comparaison avec celui de Thomas d'Aquin - .s le rapport de la clarté, de la méthode et de la vigueur de pensée, j- • ..ra donc avec le P. Salman qu'Albert « ne joua guère qu'un - - de second plan dans la controverse philosophique avec l'averroïsme latin › '.

L'INTUITION FONDAMENTALE

Les événements de 1255 et de 1256 ont sans doute été décisifs dans la carrière d'Albert le Grand. Son récent voyage à Paris lui a révélé l'emprise inquiétante de l'aristotélisme à la Faculté des arts et ses confrères du couvent de Saint-Jacques, connaissant son immense érudition, ont sans doute sollicité son concours pour faire face à la situation. A la cour d'Alexandre IV, peut-être à Paris déjà, un nouveau péril s'est manifesté : celui de l'arabisme et, en particulier, celui du monopsychisme d'Averroès. Albert se rend compte de ce qui s'accomplit depuis un demi-siècle dans la Chrétienté : pour la première fois dans l'histoire de l'Église, un système compact de disciplines scientiflco-philosophiques a forcé l'entrée du monde chrétien ; l'aristotélisme, chef-d'œuvre de l'intelligence grecque, enrichi par les apports du néoplatonisme grec, juif et arabe, s'est dressé soudain en face de la théologie ; une sagesse païenne se trouve tout à coup en présence de la sagesse chrétienne ; le savoir profane n'est plus représenté par le cortège modeste et inoffensif des arts libéraux, mais par la puissante synthèse scientifique du péripatétisme. Or, entre la philosophie païenne et la sagesse chrétienne, le conflit est inévitable, puisque, en plusieurs points, les deux visions de l'univers accusent des divergences profondes.

C'est ici que se situe l'intuition géniale d'Albert le Grand. Placé exactement au même moment que saint Bonaventure devant le même problème, qui engageait l'avenir de la pensée chrétienne, il réagit d'une manière toute différente de celle du docteur séraphique ; l'un et l'autre répondent d'ailleurs, par leur initiative, à un besoin urgent de l'intelli-

. F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. II, p. 470-473.

gence chrétienne. Tandis que Bonaventure emploie tout son effort à sauvegarder l'unité de la sagesse chrétienne, tout en fixant le rôle du savoir profane dans cette synthèse organique, Albert porte son attention sur le savoir profane lui-même ; il s'applique à le repenser intégralement avec le souci de ne jamais heurter la doctrine catholique, puis il offre à ses contemporains un exposé d'une envergure extraordinaire, où il livre les résultats acquis dans la plupart des domaines du savoir, enfin il détermine avec précision la méthode des différentes sciences et k? relations du savoir profane avec la théologie.

Sur ce dernier point, l'intention d'Albert présente une analogie réelle avec celle de Bonaventure, puisque l'un et l'autre ont eu le souci d'établir nettement et de définir clairement le statut des sciences dans la Chrétienté. Par ce fait, ils ont fourni les principes qui devaient permettre de résoudre la crise redoutable provoquée par l'introduction de l'aristotélisme dans le monde chrétien. Mais le mérite propre d'Albert est d'avoir apport ı lui-même une contribution positive grandiose à l'édification des sciences profanes dans le respect de l'orthodoxie et d'avoir ainsi travaillé d'une manière décisive au développement intégral de l'intelligence chrétienne.

Le propre des esprits supérieurs est d'avoir la claire vision des besoins de leur temps. En face de la situation nouvelle créée par la pénétration massive de la science gréco-arabe, Albert le Grand a compris que l'heure était venue, pour la Chrétienté, d'achever son émancipation intellectuelle et d'entrer d'une façon définitive dans le mouvement scientifique : qu'il fallait, par conséquent, accueillir Aristote et l'assimiler selon les exigences propres de la pensée latine et chrétienne ; enfin, que les erreurs, les déviations et les lacunes de la science païenne seraient surmontées plus efficacement par un effort constructif de réflexion et de critique que par des interdictions ou par des mutilations pratiquées sur les textes L

LA RÉALISATION

Obéissant à cette intuition fondamentale, Albert conçut le projet de « refaire Aristote à l'usage des Latins »[1] ; à cette fin, il entreprit de composer une œuvre encyclopédique destinée à enrichir la science chrétienne de toutes les découvertes scientifiques que les Grecs et les Arabes avaient accumulées au cours de leur histoire : « Il songea à incorporer, dans le travail scientifique dont Aristote fournissait la principale mise de fonds, tout ce que l'antiquité, les maîtres arabes et son expérience personnelle pouvaient lui offrir d'éléments utiles à son dessein. Il arriva ainsi à la conception d'une œuvre qui mettrait à la portée des hommes d'étude la totalité des résultats scientifiques, tels que l'esprit humain les avait élaborés jusqu'à lui[3]. »

(1) F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. II, p. 475-476.

(2) P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroismo latin au XIIIe siècle,* 2e édit., t. I, Louvain, 1911, p. 37.

(3) *Ibid.* Les textes du prologue de la *Physique, où* Albert annonce son grand projet, sont connus : *Intentio nostra in scientia naturali est satisfacere pro nostra possibilitate fratribus Ordinis nostri nos rogantibus ex pluribus jam praecedentibus annis, ut talem librum de physicis eis componeremus, in quo et scientiam naturalem perfectam haberent, et ex quo libros Aristotelis competenter inlelligere possent... Nostra intentio est omnes dictas partes (physicam, metaphysicam et mathematicam) facere Latinis inlelligibiles (Phys.,* l. I, tr. I, c. 1. Le prologue tout entier mérite d'être lu). Notons que, au mo-

Pour réaliser cet inventaire de la science de son temps, Albert ne composa pas des commentaires littéraux sur les écrits d'Aristote, comme l'avait fait Averroès et comme allait le faire bientôt Thomas d'Aquin ; sans doute estima-t-il que cette méthode le lierait d'une manière trop étroite au texte du Philosophe et que, dès lors, elle n'atteindrait pas son but. Il s'inspira plutôt de l'exemple d'Avicenne, dont les paraphrases avaient si largement facilité la compréhension des livres d'Aristote. « Il organisa un plan général emprunté à ce dernier, qu'il remplit surabondamment en y incorporant les matériaux d'Aristote et de ses commentateurs, ainsi que ses propres observations. Ce fut cette facilité d'entendre Aristote et d'avoir sous la main toute la science antique qui fit la fortune extraordinaire de l'œuvre d'Albert le Grand [1]. »

Le geste audacieux de ce maître en théolosie était lourd de signification. Albert proclame par toute sa manière d'agir que le développement des sciences profanes est nécessaire et bienfaisant, et que la théologie elle-même y trouvera son profit. Il joint à cet enseignement tacite les déclarations les plus explicites sur la nature et les méthodes propres de la théologie, de la philosophie et des sciences particulières, construites d'après les données de l'observation et de l'expérimentation. Sa curiosité scientifique est illimitée ; son savoir est tellement varié et tellement universel qu'il est au point de départ de presque tous les courants doctrinaux de son siècle : thomisme, néoplatonisme, mystique allemande, mouvement scientifique.

Par la position qu'il adopte pour résoudre le problème de l'assimilation d'Aristote, Albert occupe le juste milieu entre les théologiens conservateurs qui, bientôt, vont déclarer la guerre au Philosophe, et les artiens qui vont le suivre aveuglément jusque dans ses plus graves erreurs. Avec les premiers il affirme que la foi domine la raison, que la science sacrée est supérieure à la philosophie, qu'Aristote et les philosophes païens se sont parfois lourdement trompés et que l'autorité de saint Augustin doit être respectée en théologie. Mais avec les seconds il reconnaît qu'Aristote est la plus haute personnification du savoir profane, que la philosophie doit s'élaborer suivant ses méthodes propres et qu'elle doit jouir des avantages de l'autonomie scientifique bien comprise [2].

ARISTOTÉLISME NÉOPLATONISANT

Albert le Grand est le véritable restaurateur de l'aristotélisme en terre chrétienne. Ses devanciers étaient surtout des exégètes, Albert a repensé l'œuvre d'Aristote. Certains historiens n'ont vu en lui qu'un compilateur éclec-

ment où Albert commence son encyclopédie, ses confrères le sollicitent dans ce sens depuis de nombreuses années (e.r *pluribus annis)* : nouvel indice en faveur d'une chronologie tardive.

(1) P. Mandonnet, *Siger de Brabant et Vaverrolsme latin au XIIIe siècle,* t. I, p. 38-39.

(2) Cf. F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. II, p. 476-479. Le jugement d'Albert sur Aristote est aussi libre que celui de saint Bonaventure. A propos de l'éternité du monde, il vise sans doute la thèse de Roger Bacon (cf. *op. cit.,* t. II, p. 431) lorsqu'il écrit : *Dicet autem fortasse aliquis nos Aristotelem non intellexisse et ideo non consentire verbis eius... Et ad illum dicimus quod, qui credit Aristotelem fuisse deum, ille debet credere quod nunquam erravit. Si aulem credit ipsum esse hominem, tunc procul dubio errare potuit sicut et nos (Phys.,* l. Vili, tr. 1, c. 14). Voici comment parle de saint Augustin : *Unde sciendum quod Augustino in his quae sunt de fide et moribus plus •ani philosophis credendum est, si dissentiunt (II Sent.,* dist. 13, C, a. 2). *Dicendum quod sic, quia Augustinus aperte dicit, cui contradicere impium est in his quae tangunt fidem et mores (Sum. t'.^ol.,* II, tr. 14, qu. 84).

tique, dont l'œuvre dispersée et les tendances disparates feraient contraste avec la pensée vigoureuse et personnelle de son meilleur disciple, Thomas d'Aquin. Ce jugement est excessif : Albert est, lui aussi, un philosophe et un chercheur ; il s'est appliqué, sa vie durant, à méditer le système d'Aristote, à comparer les tendances et les doctrines du péripatétisme à celles du platonisme, du néoplatonisme et du christianisme, enfin à enrichir le trésor de la science du fruit de ses propres recherches.

Il faut reconnaître toutefois qu'Albert n'est point parvenu à édifier une synthèse philosophique comparable à celle de Thomas d'Aquin. Dans ses paraphrases d'Aristote, il n'est pas toujours facile de déterminer en quelle mesure Albert engage sa propre pensée, car souvent il déclare ne pas prendre à son compte les doctrines qu'il expose. Dans l'ensemble de son œuvre l'influence d'Aristote prédomine, mais Albert accueille avec sympathie les idées néoplatoniciennes de provenance grecque ou arabe et il demeure aussi tributaire des doctrines traditionnelles de la théologie latine. Ces sources diverses ne sont pas pleinement unifiées [1].

Les écrits philosophiques d'Albert le Grand furent reçus à Paris probablement à partir de 1256 environ, selon le rythme de leur publication, et leur action fut certainement profonde à la Faculté des arts. Cependant son œuvre est arrivée dix ans trop tard pour exercer une action préventive sur l'évolution dangereuse de l'aristotélisme à Paris et pour empêcher l'éclosion de l'aristotélisme hétérodoxe ; bien plus, vu l'état des esprits, l'influence des écrits d'Albert ne fut pas étrangère à la constitution de cet aristotélisme rationaliste. Mais l'abus que l'on fit de ses idées n'en justifie évidemment pas la condamnation ; mieux comprises, elles auraient apporté aux esprits déroutés par un engoûment excessif pour la philosophie, la solution d'équilibre dont ils avaient besoin.

L'influence d'Albert fut énorme et le succès de son entreprise fut retentissant. Déjà de son vivant, à titre exceptionnel, on le cite comme autorité à l'égal d'Avicenne ou d'Averroès. Siger de Brabant écrira dans son *De anima intellectiva : praecipui viri in philosophia, Albertus et Thomas.* Ulric de Strasbourg, son disciple, l'appelle *nostri temporis stupor el miraculum.* Au XIVe siècle, on commence à le désigner sous le nom *d'Albertus Magnus* [2].

§ 3. — Saint Thomas d'Aquin[3].

CARRIÈRE

Né au début de 1225 à Rocca Secca, de la famille des comtes d'Aquin, Thomas reçut sa première éducation au monastère bénédictin du Mont-Gassin. De 1239 à 1244, semble-t-il, il fréquenta la Faculté des arts de l'Université de Naples et c'est là qu'il

(1) Il n'est pas requis par notre dessein d'entrer ici dans le détail des positions adoptées par saint Albert, en philosophie et en théologie ; la chose intéresse plutôt les spécialistes de l'histoire des doctrines et nous les renvoyons aux ouvrages indiqués à la n. 2 de la p. 236. (Voir surtout la bibliographie donnée dans M. De Wulf, *op. cit.,* t. II, p. 147-150.)

(2) Cf. M. De Wülf, *op. cit.,* t. II, p. 144-145 ; F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. II, p. 478-479.

(3) Cf. P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle,* t. I, p. 85-104

suivit les leçons de maitre Martin et de maitre Pierre d'Irlande. Entré chez les prêcheurs probablement en avril 1244, il fut arrêté par ses frères qui voulaient le détourner de son projet ; incarcéré pendant plusieurs mois, il ne recouvra la liberté qu'en 1245. On ne sait où il fit son noviciat, ni quand il commença ses études dans l'ordre. Il fut le disciple d'Albert leGrand, à Paris peut-être (avant 1248), certainement à Cologne (1248-1252). En 1252, il arrive à Paris pour y conquérir la maîtrise en théologie et y commencer son enseignement. Sa carrière professorale remplit les vingt-deux dernières années de sa vie (1252-1274) et se divise en quatre périodes :1e premier enseignement parisien (1252-1259), le premier enseignement italien (1259-1269), le second enseignement parisien (1269-1272) et le second enseignement italien (1272-1274).

Le premier enseignement parisien peut être considéré comme une période de maturation, au cours de laquelle le jeune théologien achève de se préparer aux grandes tâches de sa vie et acquiert sa pleine personnalité scientifique. Il est bachelier biblique de 1252 à 1253 et bachelier sententiaire de 1253 à 1255l ; il obtient la *licentia docendi* à la fin de 1255 ou au début de 1256 et il inaugure son enseignement magistral en septembre 1256 ; par suite de l'obstruction des séculiers, il ne sera reçu officiellement comme maître que le 15 août 1257, en même temps que saint Bonaventure, déjà ministre général des mineurs depuis février de la même année ; de 1256 à 1259, Thomas occupe une des deux chaires dominicaines de la Faculté de théologie. Les principaux écrits datant de cette période sont le *Scriptum super Sententiis* (1253-1257), qui suit de peu de temps les ouvrages parallèles de saint Albert (1244-1249) et de saint Bonaventure (1250-1253) ; le commentaire sur Saint Matthieu (1256-1259) ; les *Quaestiones disputatae de veritate* (1256-1259) ; les deux commentaires sur Boèce. *De Trinitate* et *De hebdomadibus* (vers 1256-1258) : les opuscules philosophiques *De ente el essentia* et *De principiis naturae* (vers 1256) ; enfin les *Quaestiones quodlibetales* ***VII*** d ***XI*** (1256-1259). Il ne paraît pas douteux que Thomas eut des relations personnelles suivies avec son collègue Bonaventure entre 1252 et 1257, d'autant plus que les deux théologiens furent mêlés personnellement au conflit des séculiers et des réguliers au cours de ces années orageuses.

Thomas est envoyé en Italie aux grandes vacances de 1259. On pense qu'il enseigna au *studium curiae* de 1259 à 1265 : de 1259 à 1261, à Anagni,

M. Grabmann, *Geschichte der katholischen Théologie,* p. 75-84 et 301-302 ; F. Cayré, *Patrologie et histoire de la théologie,* t. II, p. 522-629 ; AL De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale,* t. Il, p. 150-184 ; F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. II, p. 479-489 ; Id., *Aristote en Occident,* p. »68-184 ; É. Gilson, *La philosophie au moyen âge,* p. 525-539 ; V. J. Bourre, *Thomistic Bibliography 1920-1940,* Saint-Louis (Missouri), 1945 ; J. de Finance, *Être et agir dans la philosophie de saint Thomas,* dans *Bibliothèque des Archives de philosophie,* Paris, 1945 ; articles *Thomas d'Aquin* et *Thomisme,* dans *Dictionnaire de théologie catholique,* t. XV, 1946, col. 618-761 et 823-1023 (divers auteurs) ; J. Legrand, *L'univers el l'homme dans la philosophie de saint Thomas,* 2 vol. dans *Museum l^essianum,* section philos., 27-28, Bruxelles, 1946 : M. Grabmann, *Thomas von Aquin,* 7 édit., Munich, 1946 ; Id., *Die theologische Erkenntnis- und Einleilungslehre des heiligen Thomas von Aquin. Auf Grund seiner Schrift In Boethium de Trinitate,* dans *Thomistische Studien,* t. IV, Fribourg (Suisse), 1948 ; R. Garricou-Lagrange, *La synthèse thomiste,* dans *Bibliothèque française de philosophie,* 3e série, Paris, 1947 ; É. Gilson, *Le thomisme,* 5e édit., dans *Éludes de philosophie médiévale,* l, Paris, 1948 ; M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas,* dans *Université de Montréal. Publications de l'institut d'études médiévales,* XI, Montréal-Paris, 1950.

(1) Cf. F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. II, p. 541.

sous Alexandre IV ; de 1261 à 1264, à Orvieto, sous Urbain IV (f 2 octobre 1264). De 1265 à 1267 il enseigne à Rome, au couvent de Sainte-Sabine, puis il rejoint probablement la curie à Viterbe, sous le pontificat de Clément IV, et y enseigne jusqu'à la fin de 1268. Ce séjour d'une dizaine d'années en Italie est marqué par une activité littéraire très féconde : Thomas avait commencé à Paris la rédaction de la *Summa contra Gentiles* et il l'acheva en Italie sous le pontificat d'Urbain IV, donc avant 1265 ; en 1266 ou 1267 il met sur le métier son chef-d'œuvre, la *Summa theologiae,* dont la *Prima pars* a été composée en Italie, entre 1266 et 1268 ; de la même période datent les *Quaestiones disputatae de potentia* (1265-1268) et *de spiritualibus creaturis* (1268), la *Calena aurea* sur les Évangiles, peut-être les commentaires sur Isaïe et sur Jérémie, ainsi que le commentaire sur le *Traité des noms divins* du pseudo-Denis ; enfin c'est à la curie pontificale, probablement dès 1261, que Thomas rencontra son confrère Guillaume de Moerbeke et entreprit, avec l'aide de cet excellent philologue, l'explication littérale d'une série de traités d'Aristote, notamment la *Métaphysique* (à partir de 1266, semble-t-il), peut-être le livre I du *De anima* (après 1267)x, le *De sensu et* le *De memoria.*

Vers la fin de 1268, Thomas reçoit de ses supérieurs l'ordre de rejoindre Paris et d'y reprendre la chaire qu'il avait quittée dix ans plus tôt. Il est à Paris en janvier 1269 et il y déploie pendant plus de trois ans une activité professorale, scientifique et littéraire prodigieuse, défendant ses positions doctrinales à la fois contre les attaques des maîtres séculiers adversaires des mendiants, contre l'aristotélisme hétérodoxe de Siger de Brabant et contre certaines théories communément défendues dans l'école théologique de Paris. Il poursuit la rédaction de ses commentaires aristotéliciens : *De anima*,* *Métaphysique* (achevée en 1272 8), *Physique,* (1269-1271), *Éthique à Nicomaque* (1270-1271, d'après une étude encore inédite du P. R.-A. Gauthier), *Météores, Perihermeneias* 4 et *Analylica posteriora* (1269 1272) ; il commente le *Liber de causis* ; il explique *Job, VÉvangile de Jean* et les *Épîlres* de saint Paul ; il compose la *Secunda pars* de la *Somme théologique* ; il préside sans répit les disputes scolaires et rédige les *Quaestiones disputatae de anima* (1269), *de malo* (1269-

(1) Cf. G. Verbere, *Les sources et la chronologie du Commentaire de saint Thomas au* De anima *d'Aristote,* dans *Revue philosophique de Louvain,* novembre 1947, p. 314-338 ; A. Mansion, *Date de quelques commentaires de saint Thomas sur Aristote,* dans *Studia mediaevalia (= Mélanges* R. J. Martin), Bruges, 1948, p. 271-287 (voir p. 276-283). — D'après M. Verbeke, le livre I, qui est une reportation, aurait été expliqué à Viterbe en 1268 et les livres II-III auraient été rédigés à Paris, avant le *De unitate intellectus* (1270) ; pour établir ce dernier point, l'auteur s'appuie sur « le ton calme et serein du commentaire », faisant contraste avec l'allure polémique de l'opuscule *(loc. cit.*. p. 334-335). Cet argument ne paraît pas pertinent, car, dès son arrivée à Paris, en janvier 1269, Thomas d'Aquin trouva le groupe de Siger en pleine crise, notamment dans la question du monopsychisme, ainsi qu'il résulte des *Collationes* de saint Bonaventure (1267 et 1268) et aussi du *Proœmium* du *De unitate* lui-même. Le ton serein du commentaire se comprend mieux après le dénouement (provisoire) de la crise par la condamnation du 10 décembre 1270 ; d'ailleurs la *lectio VIJ* du livre III semble bien évoquer discrètement la polémique de 1270 et renvoyer au *De unitate. (Sunt autem plura alia quae contra hanc positionem dici possunt, quae alibi diligentius pertractavimus* : le. *De unitate* répond beaucoup mieux à cette référence que la *Somme contre les Gentils.)* Il parait donc probable que l'achèvement du commentaire n'est pas antérieur à 1271. Voir, dans le même sens, A. Mansion, *op. cit.,* p. 282-283.

(2) Voir la note précédente.

(3) Cf. A. Mansion, *op. cil.,* p. 283-287.

(4) *Ibid.,* p. 272-275.

1271), *de virtutibus* (1271-1272), *de unione Verbi* (1272) ; il compose les *Ouodlibels 1 à VI* ; enfin il écrit divers opuscules, dont le plus célèbre est le *De unitate intellectus contra averroislas parisienses* (1270).

Aux vacances de 1272, Thomas est envoyé à Naples pour y fonder un nouveau *studium generale* de l'ordre au sein de l'Université. Il y dirige renseignement de la théologie jusqu'au 6 décembre 1273. Après quelques jours de repos passés auprès de sa sœur, Thomas se met en route pour le concile œcuménique de Lyon, au début de 1274 ; il tombe malade en février, chez sa nièce, au château de Maenza, et il se fait transporter à l'abbaye cistercienne de Fossanova (entre Naples et Rome), où il meurt le 7 mars 1274, âgé de 49 ans. Durant son bref séjour à Naples, son activité littéraire ne s'était point ralentie : il avait donné de nouveaux commentaires sur Aristote : *De caelo. De generatione. Politique* : il avait composé le *Compendium theologiae* et la *TeHia part* de la *Somme* : il avait expliqué une partie du *Psautier*[1].

S£S *ÉCRITS* L'œuvre littéraire du docteur angélique est immense : elle n occupe pas moins de 34 volumes dans l'édition Vives[2]. Nous venons de mentionner ses principaux écrits en les rattachant aux différentes périodes de sa carrière, mais il est utile de les reprendre maintenant dans un ordre systématique, afin de mieux discerner les grands secteurs dans lesquels s'est dépensé son effort. On peut distinguer les catégories suivantes :

1. *Commentaires philosophiques,* portant sur la partie essentielle de l'œuvre d'Aristote et sur le *Liber de causis.* Les paraphrases fort libres d'Albert le Grand ne remplaçaient pas les commentaires littéraux d'Averroès, dont l'influence s'avérait redoutable pour la pensée chrétienne ; Thomas comprit que la seule solution adéquate du problème était de faire mieux qu'Averroès, en composant des commentaires analogues aux siens, mais qui les surpasseraient en clarté, en précision et en profondeur ; il recourut aux bons offices de son confrère flamand, Guillaume de Moerbeke, pour se procurer des textes sûrs, traduits directement et très littéralement du grec, et il les soumit à un travail d'analyse et d'exégèse qui témoigne d'une pénétration extraordinaire de la pensée d'Aristote, mais qui n'hésite pas à la prolonger, à l'expliciter, à la compléter ou même à la corriger lorsque le besoin s'en fait sentir.

2. *Commentaires scripturaires.* Fidèle à la conception traditionnelle de la science sacrée, saint Thomas voit dans l'étude de la Bible la tâche piimordiale du théologien. Il a laissé de nombreux commentaires sur les livres des deux testaments : *Job,* les *Psaumes* partiellement), le

(1) Sur la chronologie de la vie et des écrits de saint Thomas, cf. F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. II, p. 540-550 ; P. Glorieux, *Pour la chronologie de la Somme,* dans *Mélanges de science religieuse,* 1945, p. 59-98 (avec les observations de dom O. Lottin, *Bulletin de théologie ancienne et médiévale,* t. V, n° 211, avril 1946) ; M. Grabmann, *Thomas von Aquin, Ie* édit., 1946, p. 26-32 ; P.-A. Walz, *Thomas d'Aquin (saint). I. Vie. III. Écrits,* dans le *Did. de théologie catholique,* t. XV, 1946, col. 618-631 et 635-641 ; A. Mansion, *op. cit.* ; G. Verbeke, *Authenticité et chronologie des écrits de saint Thomas d'Aquin,* dans *Revue philosophique de Louvain,* mai 1950, p. 260-268.

(2) Paris, 1871-1880 ; 2e édit., 1889-1890. Une édition critique, entreprise sur l'ordre de Léon XIII, est en cours à Rome depuis 1882. Seize volumes ont paru.

Cantique des Cantiques, Isaïe, Jérémie, y compris les *Lamentations,* les *Évangiles* de saint Matthieu et de saint Jean, les *Épîlres* de saint Paul ; la *Catena aurea* est un recueil de passages patristiques relatifs au texte des quatre Évangiles. La méthode des commentaires scripturaires de saint Thomas est très voisine de celle des commentaires aristotéliciens.

3. *Commentaires théologiques.* On peut grouper sous ce titre les commentaires du saint docteur sur Boèce *(De Trinitate, De hebdomadibus),* sur le pseudo-Denis *(De divinis nominibus)* et sur Pierre Lombard *(Liber Sententiarum).* Le commentaire sur le *Traité des noms divins* est une explication littérale réalisée suivant la même méthode que les commentaires philosophiques ; il en est de même pour le bref commentaire du *De hebdomadibus* ; par contre, les deux autres ouvrages joignent à l'explication littérale du texte une *expositio per modum quaestionum,* qui donne à l'auteur une grande liberté dans le choix des problèmes étudiés et qui lui permet de proposer ses solutions personnelles sans devoir se soucier outre mesure des opinions défendues dans le texte. Le *Scriptum super Sententiis* dépasse de loin, par son envergure, les autres ouvrages de ce groupe et on le range souvent, à juste titre, parmi les grands travaux de synthèse théologique laissés par saint Thomas, car ce vaste commentaire livre sa première vue d'ensemble sur les problèmes théologiques.

4. *Ouvrages de synthèse ihéologique.* Nous venons de mentionner le *Scriptum super Sententiis,* fruit de l'enseignement du jeune bachelier sententiaire. Il avait à peine achevé la rédaction de ce monumental commentaire lorsque son confrère Raymond de Pennafort lui demanda d'écrire un ouvrage qui pourrait servir de vade-mecum aux missionnaires dominicains travaillant à la conversion des musulmans et qui présenterait la vérité catholique en tenant compte de l'état d esprit et de la culture de ces païens à convertir. Thomas conçut aussitôt le plan d'un grand ouvrage, connu sous le nom de *Summa contra Gentiles* et appelé parfois, mais à tort, « Somme philosophique » ; ce n'est pas non plus, à strictement parler, un ouvrage d'apologétique, bien qu'il comporte les éléments essentiels d'une apologétique positive (démonstration rationnelle de la foi catholique) et négative (réfutation des erreurs et objections dirigées contre la foi) ; la nature de l'ouvrage est clairement indiquée par l'auteur lui-même : après avoir défini la mission du sage (chap. 1) et l'avoir faite sienne, il déclare : *propositum nostrae intentionis est veritatem quam fides catholica profitetur, pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarios* (chap. 2) ; et, pour répondre à la destination spéciale de l'ouvrage, il le divise en deux parties : la première (livres I-III) traite des vérités chrétiennes qui sont accessibles à la raison, tandis que la seconde (livre IV) est réservée à l'étude des mystères qui nous sont connus par la seule révélation et que les païens ne peuvent accepter sans adhérer à la foi. Il s'agit donc d'un exposé scientifique de la doctrine catholique ou d'une synthèse théologique, mais dont l'agencement particulier, le choix des questions et l'orientation générale sont commandés par un but spécial bien défini : présenter la doctrine chrétienne d'une manière adaptée à la mentalité musulmane et, par conséquent, donner une place importante

à l'aspect apologétique de la théologie. C'est bien la note indiquée par le titre qui se lit d'ordinaire dans les manuscrits de la *Somme : Liber de veritate fidei chrislianae contra errores infidelium.* Commencée à Paris en 1258, la *Somme contre les Gentils* fut achevée en Italie sous le pontificat d'Urbain IV (1261-1264)1.

Thomas d'Aquin était parvenu à sa pleine maturité. Servi par une érudition universelle à laquelle une mémoire prodigieuse assurait un rendement maximum, par une puissance de travail tout aussi prodigieuse, par une lucidité d'esprit et par une capacité de synthèse inégalées, il mit sur le métier l'ouvrage qui allait être son chef-d'œuvre et qui restera une des productions les plus étonnantes de l'esprit humain, la *Summa theologiae.* Il la présente lui-même dans les termes les plus modestes : *propositum nostrae intentionis in hoc opere est ea quae ad Christianam religionem perlinent eo modo tradere secundum quod congruit ad eruditionem incipientium* (Prol.) ; i) s'agira donc, poursuit-il, de bannir les questions et les arguments inutiles, de procéder méthodiquement et d'éviter les répétitions fastidieuses, de manière à exposer la doctrine sacrée *breviter ac dilucide* >*ibid.* . Mais les allusions que fait le Prologue à la littérature théologique antérieure permettent d'entrevoir, sous les apparences d'un projet inoffensif de traité élémentaire à l'usage des débutants, une refonte audacieuse des cadres de la théologie et de son contenu. C'est bien ce que réalise la *Somme théologique.* Thomas l'écrivit en l'espace de sept ou huit ans, menant de front une foule d'autres ouvrages, conçus d'ailleurs en partie (surtout les questions disputées) comme des travaux d'approche destinés à être incorporés dans la *Somme* en une rédaction plus concise ; il laissa son chef-d'œuvre inachevé, mais le *Supplementum* fut composé par Réginald de Piperno à l'aide du *Scriptum super Sententiis.*

Vers la fin de sa vie, saint Thomas entreprit la composition du *Compendium theologiae,* qu'il dédia à son fidèle compagnon Réginald. Il s'agit d'un exposé succinct de la science sacrée et ce travail demeura inachevé2.

5. *Disputes scolaires.* Saint Thomas a laissé une riche collection de *Quaestiones disputatae ordinariae* et de *Quaestiones quodlibelales.* Les premières surtout sont importantes pour l'étude de certains aspects fondamentaux de sa doctrine, car on y trouve des exposés plus développés et plus documentés que dans la *Somme théologique.* Cette littérature issue des disputes académiques présente du reste un intérêt historique spécial du fait qu'elle est un miroir des idées et des controverses de l'époque ; ceci est vrai pour les *Quodlibets* plus encore que pour les *Questions disputées* ordinaires.

6. *Opuscules.* Nous rangerons dans cette dernière catégorie tous les écrits de moindre envergure qui ne rentrent pas dans une des catégories précédentes. Ce sont d'ordinaire des écrits occasionnels, composés à la

I) Cf. F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. II, p. 487-489; Id., *Aristote en Occident,* p. 180-184 ; M. Grabmann, *Guglielmo di Moerbeke,* p. 12-14. L'hypothèse de M.-M. Gorce, selon laquelle saint Thomas aurait écrit la *Somme contre les Gentils* pour combattre les philosophes hétérodoxes parisiens, n'est pas seulement dépourvue de tout fondement, mais elle est controuvée de la façon la plus claire par la lecture de la *Somme.*

(2) Cf. M. Grabmann, *Geschichte der katholischen Théologie,* p. 82.

demande de quelqu'un ou pour faire face à une difficulté déterminée. Ces opuscules offrent la plus grande variété tant pour les circonstances de composition que pour la nature du contenu et l'étendue de l'exposé. Rappelons ici les plus célèbres de ces écrits mineurs :

Opuscules philosophiques : *De principiis naturae, De ente et essentia, De aeternitate mundi, De unitate intellectus, De substantiis separatis.*

Opuscules apologétiques : *De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos el Armenos, Contra errores Graecorum.*

Opuscules théologiques : *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis, De regimine principian* (plus exactement, *De regno), De regimine Judaeorum.*

Opuscules pour la défense des mendiants : *Contra impugnantes Dei cultum, De perfectione vitae spiritualis, Contra retrahentes a religioso cultu.*

Opuscules de spiritualité : *Expositio orationis dominicae, Expositio symboli Apostolorum, Expositio de Ave Maria.*

Pour épuiser l'énumération des catégories d'écrits que comporte l'œuvre immense de saint Thomas, il faut mentionner encore *VOffice du Saint-Sacrement,* quelques écrits de droit canon, des lettres et des sermons.

LA VOCATION DU SAGE

Thomas d'Aquin est avare de confidences personnelles et il ne trahit pas souvent ses sentiments profonds. Ses rares épanchements n'en ont que plus de poids. Or ce qui transpire peut-être le plus de ses dispositions intérieures, c'est la conscience qu'il a eue de sa vocation intellectuelle, le culte qu'il a voué à la sagesse et la ferveur avec laquelle il a aimé la vérité. Au début de la *Somme contre les Gentils,* on lit des déclarations révélatrices sous ce rapport : la mission du sage est d'ordonner toutes choses selon les causes suprêmes, par conséquent selon le principe premier, qui est aussi la fin dernière de l'ordre universel ; mais ce principe premier est une intelligence et, dès lors, la fin dernière de l'univers ne peut être que le bien de l'intelligence, c'est-à-dire la vérité ; le sage est donc au service de la vérité et la divine sagesse elle-même est venue ici-bas « pour rendre témoignage à la vérité » (chap. 1) ; aussi n'y a-t-il aucune fonction plus haute pour l'homme que la recherche de la vérité ou de la sagesse ; voulant donc remplir la fonction du sage, saint Thomas va s'appliquer dans cet ouvrage à mettre en lumière la vérité catholique, puis il ajoute : « *Ut enim verbis Hilarii utar, ego hoc vel praecipuum vitae meae officium debere me Deo conscius sum, ut eum omnis sermo meus et sensus loquatur* » (chap. 2). A l'exemple du Verbe incarné, il se sent appelé à rendre témoignage à la vérité ; rien ne pourra l'arracher à cette vocation sublime et il refusera les charges ecclésiastiques les plus hautes plutôt que de faillir à sa mission de docteur.

L'INTUITION FONDAMENTALE

Sous quelle forme concrète cette mission lui est-elle apparue ? Nous n'avons pas de confidences explicites sur ce point et seule l'étude attentive de l'œuvre du maître peut nous en révéler peu à peu le dessein profond. Nous croyons ne pas trahir la vérité historique en présentant les choses comme suit.

Comme tous ses grands prédécesseurs — Guillaume d'Auvergne, Alexandre de Halès, Bonaventure, Albert — et sans doute avec plus de lucidité qu'eux, Thomas d'Aquin s'est rendu compte de la révolution intellectuelle qui s'accomplissait en Occident depuis un bon demi-siècle. Comme Bonaventure, il a aperçu le danger d'un schisme au sein de la pensée chrétienne et la nécessité d'en sauvegarder l'unité en orientant toutes les sciences profanes vers la science sacrée, clef de voûte de l'édifice de la vraie sagesse. Comme Albert, il a saisi la valeur culturelle de la littérature scientifique importée depuis peu dans le monde chrétien et il a compris qu'il fallait assurer à la philosophie et aux sciences particulières leur plein épanouissement dans l'Église. Mais mieux que tous ses devanciers, il a vu que le système des sciences, y compris la science sacrée, est l'œuvre de l'intelligence humaine et que la solidité de cet édifice intellectuel se mesure, en dernière analyse, à la valeur de la philosophie qui en forme l'armature ; estimant, d'autre part, que la Chrétienté ne possédait pas encore de philosophie digne de ce nom. il s'est donné comme tâche d'en forger une, puis de repenser, à sa lumière, tous les problèmes théologiques. Dépassant le néoplatonisme de saint Augustin et toutes les variétés de l'aristotélisme néoplatonisant, plus ou moins éclectiques et plus ou moins consistantes, qui s'étaient développées depuis le début du siècle, il a créé une philosophie nouvelle, la première philosophie vraiment profonde et vraiment originale qu'ait produite la civilisation chrétienne : il a créé le thomisme. Non pas de toutes pièces, nous le dirons bientôt ; mais aucun vocable emprunté aux sources historiques de cette philosophie ne suffit à désigner la pensée éminemment personnelle qui s'y exprime. En somme, Thomas d'Aquin n'a pas eu d'autre ambition que de porter à un haut degré de perfection l'œuvre de ses devanciers ; il l'a fait surtout en renouvelant l'instrument philosophique de la spéculation chrétienne ; servi à la fois par son génie personnel et par l'effort des générations de chercheurs qui l'avaient précédé, il a permis aux sciences philosophiques et théologiques d'atteindre à peu près le maximum de la perfection dont elles étaient capables dans le milieu culturel du XIIIe siècle [1].

LA RÉALISATION

Le premier contact de Thomas d'Aquin avec la philosophie remonte, nous le savons déjà, au temps de ses études libérales à l'Université de Naples, de 1239 à 1244. Plus tard, surtout pendant les années passées en contact étroit avec Albert le Grand, il avait pu approfondir et compléter ses connaissances philosophiques, tout en s'initiant aux différents secteurs de la science sacrée par l'étude de l'Écriture sainte, des écrits patristiques, des *Sentences* de Pierre Lombard et de la littérature théologique plus récente. Arrivé à Paris en 1252, il a donc derrière lui de longues années de formation et de réflexion, et, lorsqu'on lit ses premiers ouvrages, on a le sentiment de se trouver en présence d'un homme qui a déjà choisi sa voie, qui a déjà fait les

(1) Cf. aussi P.-M.-R. Gagnebet daps le *Dictionnaire de théologie catholique,* t. XV, col. 631-633 *(Mission doctrinale de saint Thomas).*

options fondamentales. Cependant sa forte personnalité philosophique ne s'affirme pas encore pleinement dans les travaux du premier séjour parisien et sa pensée est encore fortement tributaire de ses sources : le *Scriptum super Sententiis* est très engagé dans la tradition théologique issue de Pierre Lombard, le *De ente et essentia* est assez teinté d'avicennisme, le *De verilate* abandonne sans doute l'illumination augustinienne, mais la réaction est encore timide et prudente.

D'autre part, le mouvement philosophique ne cessait point de se développer à la Faculté des arts. Thomas d'Aquin n'avait pu ignorer les importantes modifications apportées sous ses yeux, en 1255, au programme des études et il devait se rendre compte du crédit croissant de l'aristotélisme auprès des artiens. L'appel de Raymond de Pennafort, en attirant son attention sur l'arabisme et sur le problème de la pénétration de la foi chrétienne dans le monde musulman, avait rendu plus urgent, à ses yeux, le besoin d'une solide philosophie. Dès les premiers chapitres de la *Somme contre les Gentils,* on se trouve dans une atmosphère nouvelle et, pour la première fois, Aristote est longuement exploité dans la solution du problème de l'existence de Dieu (1, 13)[1] ; à travers tout l'ouvrage, les positions philosophiques du maître s'affirment avec une décision et une ampleur inconnues jusqu'alors.

La rédaction de la *Somme contre les Gentils* était à peine commencée, lorsque Thomas dut quitter Paris. Peu de temps avant son départ pour l'Italie, il prit part au chapitre général des prêcheurs qui se tint à Valenciennes le 1er juin 1259. Le maître général Humbert de Romans y avait convoqué ses religieux les plus illustres, entre autres Albert de Cologne et Pierre de Tarentaise, pour examiner le problème des études au sein de l'ordre. Le chapitre, averti des nécessités de l'heure, décréta que chaque province aurait désormais son école d'arts libéraux. Il n'est pas difficile de conjecturer que maître Albert entretint son disciple de la grande entreprise scientifique à laquelle il travaillait depuis quelque temps déjà, et qu'ils étudièrent ensemble les moyens les plus efficaces pour faire front aux menaces de la science païenne ; il est même possible que Thomas conçut pour la première fois à Valenciennes le projet de compléter l'œuvre de son maître en composant des commentaires littéraux d'Aristote. Thomas et Albert se retrouveront d'ailleurs bientôt en Italie, en compagnie de Guillaume de Moerbeke, à la cour d'Urbain IV, et il paraît bien établi que ce grand pontife, ami des sciences et de la philosophie, encouragea et stimula les entreprises scientifiques des trois dominicains, en particulier la rédaction par saint Thomas de nouveaux commentaires sur Aristote[2].

D'après le P. Mandonnet, Urbain IV aurait vu dans ces entreprises conjuguées la réalisation du vœu formulé par son prédécesseur Grégoire IX, qui avait demandé en vain la correction des textes d'Aristote ; et, prévoyant l'accomplissement prochain de ce travail qui devait rendre Aris-

(1) La preuve *ex parle motus* y reçoit même un développement qui peut paraître disproportionné par rapport aux autres voies. Chose plus grave, l'exposé est encore très lié à la physique d'Aristote. Ces défauts disparaîtront dans la *Somme théologique.*

(2) Cf. F. Van Steenberghen, *Siger de Brabantt* t. II, p. 489 ; M. Grabmann, *Guglielmo di Moerbeke,* p. 41-48.

tote inolTensif, il aurait renouvelé en 1263 l'interdiction d'enseigner Aristote pour protester contre l'attitude de la Faculté des arts qui avait transgressé en 1255 le décret de Grégoire IX 1. Cette interprétation de la bulle du 19 janvier 1263 ne paraît pas acceptable. Par cette bulle, Urbain IV confirme les statuts, privilèges et interdictions promulgués en 1231 par Grégoire IX pour l'Université de Paris et le nouveau document reproduit *in extenso* le texte de 1231, y compris le passage relatif à la prohibition des *libri naturales* ; s'il s'agissait d'une protestation contre le statut de 1255 et d'une protestation venant près de huit ans après le délit, il serait inconcevable que la bulle ne fasse aucune allusion à la transgression qu'il s'agirait de stigmatiser et reproduise sans plus le texte de 1231».

De son côté, le cardinal Ehrle se demandait si l'intervention d'Urbain IV n'avait pas été provoquée par les premières manifestations de l'averroïsme naissant à Paris 3. Mais nous verrons bientôt qu'à Paris même les premières réactions contre les doctrines hétérodoxes ne sont pas antérieures à 1267 et que ces doctrines ne semblent pas avoir été professées longtemps avant cette date ; en outre, une protestation pontificale contre la jeune et turbulente école de Siger de Brabant ne se serait pas limitée à l'exhumation d'un texte vieux de plus de trente ans et sans rapport direct avec la situation actuelle.

Qu'Urbain IV ait vu dans les initiatives d'Albert et de Thomas le remède au mal dont s'était inquiété Grégoire IX, c'est fort probable ; mais le maintien de la formule de Grégoire IX dans la bulle de 1263 est sans doute sans rapport avec ce fait et peut s'expliquer très simplement : l'Église romaine est conservatrice par tradition et par prudence ; elle ne retire pas volontiers ses condamnations, elle préfère les laisser tomber en désuétude ; Urbain IV, sollicité de confirmer les statuts de son prédécesseur Grégoire IX, a chargé sa chancellerie de rédiger l'acte requis et celle-ci ne pouvait rien faire de plus simple que de reprendre le texte de la lettre de Grégoire IX ; personne n'a songé qu'il y avait lieu de modifier le passage où il était fait allusion à une interdiction dûment prononcée, un demi-siècle plus tôt, par le concile de Paris : *libri naturales, qui in concilio provinciali ex certa causa prohibiti fuere* ; le nom d'Aristote ne figure d'ailleurs pas dans la bulle d'Urbain IV et il est probable que le rédacteur de cette bulle ignorait l'identité de ces *libri naturales.* Bref, nous pensons que le renouvellement de la prohibition de 1231 dans la bulle de 1263 n'a aucune portée historique ; ce n'est qu'une clause de style, dont l'auteur n'a pas aperçu le caractère ana-

(1) P. Mandonnet, *Siger de Brabant,* 2e édit., t. I, p. 26 et 39.

(2) Après avoir rappelé l'intervention de Grégoire IX en vue de la pacification de ¡'Université de Paris, Urbain IV continue en ces termes : *Circa statum vero scolarium et scolarum hec statuit observanda, videlicet quod quilibet cancellarius...,* puis le document de 1263 reproduit textuellement celui de 1231. Dans le passage relatif aux études et aux *libri naturales,* le texte de Grégoire IX est encore fidèlement recopié, sauf que le *iubemus (Ad haec iubemus ut magistri...)* est devenu *jussit.* Parvenu au terme de sa longue citation, Urbain IV conclut : *Nos autem provisionem, constitutionem, toncessioneni, prohibitionem et inhibitionem huiusmodi approbantes ad instar predecessoris predicti,* ea *omnia et singula mandamus et precipimus inviolabiliter observari.* Cf. H. Denifle et E. Chatelain, *Chartularium Universitatis parisiensis,* t. I, n° 384, p. 427-428.

. F. Ehrle, *L'Agoslinismo e VAristotelismo nella Scolastica del secolo XIII,* dans *Xenia* •-*mistica,* Rome, 1925, t. Ili, p. 520.

chronique, mais qui, en fait, ne répondait plus du tout à la situation acquise par Aristote à Paris [1].

Quoi qu'il en soit, Thomas d'Aquin se mit à l'œuvre vers le début de son premier enseignement en Italie et il poursuivra jusqu'à la fin de sa carrière la rédaction de ses admirables commentaires, qui, tout en serrant de près le texte expliqué, donnent à l'auteur l'occasion d'exposer ses vues personnelles sur de multiples problèmes philosophiques[2]. Dans ce commerce incessant avec les traités si denses d'Aristote, le maître continue de forger sa propre synthèse philosophique, en tenant compte, par ailleurs, de tous les problèmes posés depuis l'époque du Stagirite, en particulier de tous ceux qu'il voyait surgir autour de lui, soit dans le monde des théologiens, soit dans le monde des philosophes.

La fermeté de cette synthèse philosophique et la maturité d'esprit de saint Thomas d'Aquin éclatent dans la *Somme Ihéologique,* où sa philosophie est mise au service de la science sacrée et lui permet de trancher avec une tranquille assurance, avec une sûreté et une maîtrise incomparables, les problèmes théologiques les plus variés. La même maîtrise se manifestera à l'heure des grandes controverses, notamment lorsqu'il s'agira de tenir tête à Siger de Brabant et de lui disputer l'héritage d'Aristote : la compétence inégalée de saint Thomas dans les questions de psychologie aussi bien qu'en exégèse aristotélicienne lui permettra de porter la lutte sur le terrain de l'adversaire et d'ébranler définitivement ses positions.

LES SOURCES DE SA PHILOSOPHIE

La philosophie de Thomas d'Aquin est tributaire d'une très large tradition historique et c'est là un des premiers traits qui la caractérisent. Le thomisme prend naissance au confluent de tous les grands courants de pensée qui traversent l'antiquité, puis le moyen âge : platonisme et aristotélisme, hellénisme et arabisme, paganisme et christianisme, sans parler de nombreux courants secondaires. Thomas a su profiter de l'immense travail d'assimilation réalisé par ses devanciers et il s'est appliqué à recueillir les moindres parcelles de vérité que pouvait recéler n'importe quelle philosophie.

Sa source principale est évidemment Aristote. Parmi les penseurs du XIIIe siècle, saint Thomas est en somme le premier qui ait rompu avec les hésitations et les fluctuations de ses contemporains, pour adopter fermement les intuitions essentielles de l'aristotélisme, après les avoir restaurées dans leur pureté primitive. Parmi ces intuitions fondamentales il faut compter surtout la théorie de la connaissance, la doctrine de la puissance et de l'acte, et l'hylémorphisme. Mais le péripatétisme de saint Thomas s'étend à une foule de doctrines particulières, dans tous les secteurs de la philosophie : logique, métaphysique, psychologie, physique, morale.

(1) Sur la bulle de 1263, cf. F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. II, p. 490-491 ; Id., *Aristote en Occident,* p. 186-187 ; M. Grabmann, *Guglielmo di Moerbeke,* p. 23-30.

(2) Cf. R. Garrïgou-Lagrange, *Saint Thomas commentateur d'Aristote,* dans le *Dictionnaire de théologie catholique,* t. XV, col. 641-651.

Cependant on souligne trop exclusivement, d'ordinaire, l'aristotélisme du maître, car c'est offenser la vérité historique que de présenter le thomisme comme un aristotélisme intégral et exclusif, ou même de l'expliquer par une option en faveur d'Aristote contre Platon. A l'exemple de tous ses prédécesseurs, Arabes et Latins, et guidé par des préoccupations analogues, Thomas prolonge l'aristotélisme par des emprunts au néoplatonisme et il professe comme eux un aristotélisme néoplatonisant : la participation, l'exemplarisme, la causalité métaphysique, la distinction de l'esse et de *Vessenlia* dans les créatures sont des thèmes capitaux que le thomisme doit aux grands courants néoplatoniciens qui traversent le haut moyen âge sous des formes diverses.

Sur le plan historique, le christianisme doit être compté sans contredit parmi les sources de la philosophie de saint Thomas. Il est incontestable, en effet, que les documents religieux dont se compose la Bible renferment des doctrines de portée philosophique sur Dieu, sur le monde créé, sur l'homme, sur sa destinée ; ces doctrines ont exercé une influence sur la pensée des philosophes chrétiens au même titre que tout autre document humain, éveillant leur attention sur des problèmes inaperçus, les avertissant de certains écueils, orientant leur recherche dans de nouvelles directions et leur suggérant des solutions inconnues jusque-là ; pareille influence n'a rien d'illégitime (l'esprit du philosophe est constamment stimulé par les données multiformes de son expérience humaine intégrale), pourvu qu'elle ne se traduise pas par un gauchissement des méthodes propres à la recherche philosophique en élevant au rang de données fermes ou d'arguments les vérités révélées, qui, du point de vue de la philosophie, doivent être traitées comme hypothèses de travail et simples suggestions utiles. Saint Thomas perçoit avec une parfaite lucidité ces conditions exceptionnellement favorables que le climat chrétien crée pour le philosophe ; il a des vues très claires sur l'autonomie des sciences et sur leur hiérarchie ; il entend que l'on respecte strictement les frontières de la raison et de la foi, la distinction de la méthode rationnelle et de la méthode du témoignage ; mais il sait également tirer parti de l'incomparable élargissement de perspectives que la révélation chrétienne offre à l'esprit du philosophe : ses vues audacieuses dans la question du désir naturel de voir Dieu en sont une illustration éloquente.

Si les sources lointaines de la philosophie de saint Thomas peuvent être reconnues et définies d'une manière assez aisée par l'observateur averti et impartial, il n'en va pas de même pour les sources prochaines de sa pensée : l'étude scientifique des rapports entre l'œuvre de saint Thomas et celle de ses prédécesseurs immédiats (Albert, Bonaventure, Jean de la Rochelle, Alexandre de Halès, Guillaume d'Auvergne et d'autres) est à peine commencée et elle réserve peut-être pas mal de surprises ; ainsi, c'est un lieu commun de répéter que Thomas est le disciple d'Albert, mais peu de chose a été fait jusqu'ici pour établir de façon précise ce que Thomas doit à Albert et on peut dire la même chose pour toutes les sources immédiates auxquelles saint Thomas a puisé. L'avenir prochain apportera sans doute beaucoup de lumière sur ces

problèmes d'histoire littéraire et doctrinale et, de ce côté, le progrès des études historiques tend à diminuer l'originalité de son œuvre en révé ant les emprunts multiples, parfois très littéraux, qu'il a faits à ses devanciers

LA SYNTHÈSE

Mais, si saint Thomas est largement tributaire de ses sources pour les matériaux accumulés dans ses écrits, la synthèse philosophique qu'il a édifiée porte la signature de son génie et le souffle puissant qui anime cette synthèse vient de lui seul. Sa nouveauté et son mérite résident dans la rigueur critique, la cohérence parfaite et la profondeur d'une pensée qui a su refondre et présenter dans une coulée unique les apports platoniciens, aristotéliciens, néoplatoniciens et chrétiens. Considéré dans la perspective de l'histoire des idées au xme siècle, le thomisme apparaît comme l'aboutissement des efforts réalisés, d'une part chez les artiens et d'autre part chez les théologiens spéculatifs, en vue de construire, sur des bases aristotéliciennes, une philosophie nouvelle qui tienne compte des résultats les plus solides du progrès de la pensée depuis Aristote et des exigences propres de l'intelligence chrétienne. Nous pensons qu'aux yeux de l'histoire, saint Bonaventure lui-même, comme philosophe (et aussi comme théologien), est un précurseur de saint Thomas, au même titre qu'AIbert le Grand ou Guillaume d'Auvergne : il ne peut être question de voir dans la philosophie de saint Bonaventure et dans celle de saint Thomas deux réalisations parallèles d'égale valeur, ni deux conceptions essentiellement divergentes de la philosophie ; les divergences réelles qui existent entre ces deux philosophies sont le résultat de la critique exercée par saint Thomas sur l'œuvre philosophique de saint Bonaventure, dont l'activité proprement scientifique s'arrête en 1257 ; saint Thomas a voulu substituer à l'aristotélisme néoplatonisant encore éclectique du maître franciscain, un système philosophique plus vigoureux et plus cohérent. Bref, nous sommes en présence de deux phases successives, et non de deux formes parallèles, de la pensée chrétienne au xine siècle[1].

Pour réaliser cette synthèse nouvelle, Thomas d'Aquin devait dominer et dépasser résolument toutes ses sources, vaincre tout éclectisme et tout syncrétisme. G'est bien ce que nous apprend l'histoire. Vis-à-vis d'Aristote lui-même, dont il subit parfois l'ascendant d'une manière étonnante, saint Thomas garde d'ordinairc une grande liberté de jugement : il est pour le Stagirite, « le juge très bienveillant, mais indépendant »[3]. Présenter le thomisme comme une « régression » pure et simple vers l'aristotélisme intégral et comme le fruit d'un engouement aveugle pour le Philosophe, ainsi que l'a fait naguère Jules d'Albi, c'est de la

(1) Sur les sources du thomisme, cf. F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. II, p. 479-484 ; Id., *Aristote en Occident,* p. 168-175 ; M. Grabmann, *Thomas von Aquin, Ie* édit., p. 56-60 (= *Die Quellen der thomistischen Lettre}* ; R. Garrigou-Lagrange, *Saint Thomas commentateur d'Aristote* (voir *supra,* p. 256, n. 2) ; G. Geenen, *Saint Thomas et les Pères,* dans le *Dictionnaire de théologie catholique,* t. XV, col. 738-761.

(2) Cf. F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. II, p. 484-486; Id., *Aristote en Occident,* p. 175-178.

(3) P. Mandonnet, *Siger de Brabant,* 2e édit., t. I, p. 148. Cf. aussi p. 144-148 et 157-158.

caricature et non de l'histoire[1]. Affirmer que « saint Thomas a passé sa vie à dévier, ou à corriger, si l'on préfère, la logique du péripatétisme pour l'accommoder au dogme », c'est tomber dans l'excès contraire et traduire en termes fort peu nuancés l'influence discrète du christianisme dans la genèse de l' « aristotélisme chrétien » de saint Thomas[2]. Vis-à-vis des autres philosophes païens, l'indépendance du saint docteur est bien plus grande encore que vis-à-vis d'Aristote et il est presque superflu de rejeter des formules simplistes et excessives comme celle de Renan : « Albert doit tout à Avicenne ; saint Thomas, comme philosophe, doit presque tout à Averroès[3]. » Même liberté, enfin, vis-à-vis des sources chrétiennes : avec prudence et respect, sans rien bousculer et sans heurter de front les idées reçues ni surtout les traditions théologiques établies, saint Thomas recherche inflexiblement la vérité et il n'hésite point à s'écarter des sentiers battus, ni même des routes tracées par d'illustres devanciers, fût-ce saint Augustin ou quelque aube éminent docteur.

POSITIONS ESSENTIELLES

Dans le domaine de la connaissance, Thomas d'Aquin opte décidément pour le réalisme aristotélicien. Il rejette toute illumination spéciale au niveau de la connaissance naturelle et toute intuition directe des réalités spirituelles ; sa théorie de la science a pour base la doctrine de l'abstraction, sur laquelle se greffe toute la logique péripatéticienne. Saint Thomas est ici dans le sillage de l'école d'Abélard, dont l'influence s'était perpétuée à la Faculté des arts de Paris ; il a sans doute été orienté vers l'épistémologie aristotélicienne déjà par ses premiers maîtres de Naples et, plus tard, par Albert le Grand.

Le génie du saint docteur éclate surtout en métaphysique. Le problème fondamental auquel s'étaient heurtés les philosophes arabes, juifs et chrétiens avant saint Thomas avait été de surmonter les antinomies de l'aristotélisme et du platonisme : tous avaient pressenti qu'on ne pouvait sacrifier simplement l'un à l'autre, mais aucun n'était parvenu à une véritable synthèse des deux grands courants qui dominent l'histoire de la philosophie et que commandent les deux grandes orientations possibles de la pensée humaine : l'empirisme et l'idéalisme. Sur le plan de la connaissance, les deux attitudes paraissent bien irréductibles et une option s'impose ; mais, en métaphysique, l'antinomie est beaucoup moins radicale et il semble que le mérite primordial de saint Thomas est d'avoir saisi la convergence profonde des deux systèmes. Loin de juxtaposer la participation platonicienne au naturalisme empiriste d'Aristote, il unifie les deux doctrines dans une synthèse supérieure, grâce à une transposition originale de la doctrine de la participation, qui la met en harmonie avec le thème central de la métaphysique aristotélicienne, la doctrine de l'acte et de la puissance : en effet, la participation platonicienne prend corps,

(1) Jules d'ÂLBi, *Saini Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277,* Paris-Tamines, 1923, p. 12, 142 et *passim.*

(2) P. Doncœur, *Notes sur les Averroïsles latins. Boèce le Dace,* dans *Revue des Sciences philosophiques et théolo(tiques,* 1910, p. 510. Cf. P. Mandonnet, *op. cil.,* t. I, p. 314.

(3) E. Renan, *Averroès et l'averroïsme,* 4e édit., Paris, 1882, p. 236.

chez saint Thomas, dans la doctrine de la création ou de la causalité métaphysique, selon laquelle la perfection de l'Être infini absolument simple est partagée et limitée dans les créatures grâce à la composition de l'esse et de *Yessenlia* ; or cette composition est interprétée par le saint docteur en termes d'acte et de puissance, ce qui implique un élargissement évident de la conception aristotélicienne, destinée primitivement à rendre compte du devenir et du dynamisme qui allectent l'univers. Ainsi le thomisme apparaît comme un rajeunissement et un approfondissement original de la pensée grecque ; en métaphysique, il est un platonisme spécifié par l'aristotélisme plus encore qu'un aristotélisme platonisant.

Pour se rendre compte de l'abîme qui sépare la métaphysique thomiste de celle d'Aristote, il suffît d'en considérer le couronnement respectif dans l'affirmation de Dieu et de ses attributs. A l'acte pur du Stagirite, pensée éternellement isolée du monde, tout en étant la cause suprême du mouvement, saint Thomas substitue *VEsse subsistens,* cause créatrice, exemplaire infiniment parfait et fin dernière de la création, providence universelle qui gouverne le monde et appelle toutes les personnes créées à une destinée immortelle. Ainsi les attributs essentiels du Dieu chrétien (sauf le mystère de la trinité des personnes) se retrouvent, au sommet de la métaphysique, dans l'Être suprême dont l'existence est postulée comme implication métaphysique nécessaire du réel donné dans notre expérience.

Les conséquences de cette métaphysique en psychologie et en morale sont tout aussi remarquables. La solution que saint Thomas apporte au problème de la nature de l'homme dépasse toutes les tentatives antérieures enregistrées par l'histoire : unité de la substance humaine, qui est un composé hylémorphique ; spiritualité de l'âme, qui est à la fois forme substantielle et forme subsistante ; unité et composition parallèles dans l'activité humaine, dont l'élément spirituel n'est jamais dissocié, ici-bas, de l'élément organique. Cette doctrine à la fois très ferme et très nuancée, qui répond pleinement aux données de l'expérience et de la conscience, a des répercussions incalculables dans tous les départements de la psychologie, de la morale et même de la théologie. Mais pour la formuler en termes aristotéliciens, il fallait dépasser l'aristotélisme et résoudre l'énigme de l'homme à la lumière de la causalité créatrice, car une forme spirituelle, capable de subsister seule après la ruine du composé, ne peut être le fruit d'une causalité purement biologique et le terme d'un processus matériel comme la génération ; son apparition au terme de ce processus requiert d'une manière impérieuse l'influence créatrice de la cause première, ce dont Aristote n'avait aucune idée.

L'éthique de saint Thomas est le fruit de toute sa philosophie : elle est fondée sur le sens de la transcendance divine et sur le sens de la personnalité humaine, source de responsabilité et de valeur impérissable. Le docteur angélique emprunte beaucoup à Aristote, dans ce domaine comme partout ailleurs, mais il le dépasse, une fois de plus, en des thèses capitales, grâce à l'envergure de sa métaphysique et de sa psychologie. Il faut souligner surtout la conception nouvelle de la fin dernière et de

l'obligation : la fin dernière naturelle de la personne humaine réside dans la connaissance et dans l'amour de la cause première ; cette fin n'est possédée d'une manière stable et parfaite que dans la vie future ; celle-ci doit être conçue sous la forme d'une vie purement spirituelle, analogue à celle des esprits purs ; mais l'acquisition de cette fin dernière et de la béatitude qui l'accompagne est subordonnée à la rectitude de l'agir humain ici-bas, au cours d'une vie d'épreuve où l'homme construit librement sa destinée, heureuse ou malheureuse ; sa raison lui révèle les exigences de sa nature, lesquelles sont l'expression de la loi divine elle-même, et il doit conformer son activité libre à l'ordre moral ainsi découvert ; la sanction de l'agir moral est naturelle et immanente, la mort fixe à jamais l'âme humaine dans l'ordre ou dans le désordre, dans la béatitude ou dans le malheur.

En philosophie naturelle, Thomas d'Aquin rétablit la théorie hylémorphique dans sa teneur primitive, en éliminant les excroissances stoïciennes et néoplatoniciennes qui menaçaient de l'étouffer : raisons séminales, matière spirituelle, pluralité des formes substantielles. Il applique d'une façon intéressante la théorie métaphysique de l'activité des substances finies à l'action des corps et, spécialement, aux activités des êtres vivants. Pour le reste, son aristotélisme est, ici, assez servile et assez peu évolué. Tributaire de la physique d'Aristote, la philosophie de la nature est la partie la plus faible du système thomiste [1].

LA SCIENCE SACRÉE

Pour que la philosophie nouvelle qu'il avait élaborée puisse, à son tour, provoquer une refonte de la pensée théologique, saint Thomas devait d'abord mettre au point les idées de ses devanciers touchant la nature exacte de la théologie spéculative. Ici encore, c'est Aristote qui lui fournit les principes de solution du « problème théologique ». La science, au sens strict du terme, est la connaissance des choses par leurs causes, c'est-à-dire la déduction des propriétés nécessaires de l'objet envisagé, à partir de prémisses qui sont les « principes » ou les points de départ de la science en question. Mais il existe deux sortes de sciences : les unes partent de principes évidents de soi et jouissent, pour autant, d'une **autonomie** parfaite ; les autres empruntent leurs principes aux conclusions d'une science supérieure, à laquelle elles sont « subalternées ». La théologie est une science subalternée à la science de Dieu et à celle des bienheureux, qui ont la vision de Dieu, car elle a comme principes les articles de foi ou les vérités révélées, qui sont une participation à la science divine ; une fois ces principes acquis, elle procède suivant une méthode strictement scientifique, au même titre que les autres sciences ; elle est éminemment une science spéculative, et non pas seulement une science pratique ; elle est par excellence une sagesse, non seulement au sens augustinien du mot (contemplation pénétrée d'amour), mais au sens aristotélicien (connaissance par les causes suprêmes) ; elle a par elle-même, et indépendamment de tout usage ultérieur, une valeur morale et religieuse,

(1) Sur la philosophie de saint Thomas, cf. les ouvrages signalés plus haut, p. 246, n. 3.

parce que toute recherche désintéressée de la vérité, mais surtout la recherche des vérités les plus hautes, a une excellence intrinsèque et oriente l'homme vers la Vérité subsistante. Ainsi la conception aristotélicienne de la science et de la méthode scientifique est intégrée tout entière dans la définition de la science sacrée.

Il faut observer toutefois que la subalternation dont il est question ici diffère notablement de celle qui régit la hiérarchie des sciences profanes. D'abord, il ne s'agit plus d'une subordination d'objets à connaître (l'objet de l'optique est subordonné à celui de la géométrie), mais de la subordination d'un sujet connaissant par rapport à un sujet dont la connaissance est plus parfaite, bien qu'elle porte sur le même objet (*Vhomo viator* qu'est le théologien est subordonné à Dieu et aux bienheureux parce qu'il adhère par la foi au savoir intuitif de Dieu et des élus). Ensuite et par voie de conséquence, tandis que le savant voué à l'étude d'une science subalternée peut, s'il le désire, vérifier les principes dont il use et en acquérir l'évidence en étudiant la science supérieure d'où ils dérivent, le théologien ne saurait arriver ici-bas à l'évidence de ses principes et la science sacrée demeure toujours tributaire de la foi. Ce que *Yhabitus* de science est par rapport à *Vhabitus* de l'intelligence des premiers principes dans la théorie aristotélicienne de la science, la théologie l'est par rapport à la foi dans la théorie thomiste de la science sacrée.

Notons enfin que saint Thomas ne distingue pas, comme la théologie actuelle, le révélé formel et le révélé virtuel, et que, dès lors, il n'a pas considéré les problèmes qui résultent de ce discernement. Ce qu'il souligne, c'est la différence entre connaissance de foi et connaissance scientifique du donné révélé, la première se réalisant par l'adhésion simple aux articles de foi, la seconde par le travail complexe de la raison déductive. Il est important de bien voir la différence de perspective et de ne pas demander aux textes de saint Thomas la solution de problèmes qui n'y sont pas posés[1].

A la lumière de cette doctrine très ferme touchant le caractère « scientifique » de la théologie, nous allons parcourir les étapes essentielles d'une étude intégrale de la doctrine sacrée et fixer au moins sommairement l'apport de saint Thomas à chacune de ces étapes.

THÉOLOGIE FONDAMENTALE ET APOLOGÉTIQUE

La science sacrée est donc subordonnée à la foi. Mais sur quoi repose la foi elle-même ? Sur l'autorité de Dieu qui se révèle, sans doute ; mais comment savons-nous que Dieu a parlé, quelles raisons avons-nous de croire ce que les Écritures affirment, ce que les Apôtres et les Pères ont enseigné comme venant de Dieu, ce que l'Église propose à notre foi ? On le voit aisément, le problème méthodologique posé par le saint docteur à la suite de ses devanciers, et portant sur le caractère « scientifique » de la théologie, implique immédiatement un

(1) Cf. M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIIIe siècle,* 2e édit., p. 66-110 ; R. Garrigou-Lagrange, *Thomisme,* dans le *Dictionnaire de théologie catholique,* t. XV, col. 847-853 ; Io., *La synthèse thomiste,* p. 103-117 ; R. Guelluy, *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham,* p. 35-43.

problème épistémologique ou critique, celui de la valeur des articles de foi ou des raisons de croire.

Ce problème occupe une place très secondaire dans l'esprit des théologiens du XIIIe siècle et ici, comme partout ailleurs, saint Thomas n'échappe que très partiellement à la mentalité de son milieu. Quand on parlait, au XIIIe siècle, de « défendre la foi » ou de montrer le caractère « raisonnable » de la foi, « on cherchait bien moins à montrer qu'il faut accepter la révélation chrétienne prise en bloc, qu'à prouver la vérité de chaque dogme pris isolément, et cela autant que possible par des arguments philosophiques, la démonstration aristotélicienne apparaissant alors comme le type le plus élevé de connaissance auquel puisse tendre l'esprit humain dans l'ordre actuel »[1].

L'examen des écrits « apologétiques » de saint Thomas, en particulier de la *Somme contre les Gentils,* est très révélateur de cet état d'esprit. Sans doute, « saint Thomas y établit ce que l'on peut nommer la préparation philosophique à la foi chrétienne, l'existence de Dieu, la création, Dieu fin suprême de tous les êtres »[2], mais, d'autre part, il ne présente que la défense, contre des attaques mal fondées, des vérités surnaturellement révélées, dont la démonstration proprement dite, supposant l'acceptation de la révélation, est réservée à la théologie »[3]. Quant à l'acceptation de la révélation, « saint Thomas consacre, en tout et pour tout, un chapitre (l. I, c. 6) à montrer que, grâce aux miracles, nous avons l'assurance que les prophètes et les apôtres nous ont vraiment transmis la révélation divine. Et encore s'agit-il plutôt là d'une remarque incidente, montrant qu'il n'est pas déraisonnable a priori de croire des choses indémontrables ; il renonce, en effet, à convaincre les Arabes, auxquels il s'adresse, de l'autorité de l'Écriture sainte ; il admet (l. I, c. 2).., que la seule façon de leur répondre est de s'en tenir au terrain rationnel ; à l'aide d'une philosophie admissible par les adversaires, prouver tous les dogmes qui peuvent l'être, réfuter les objections que les philosophes élèvent contre les autres, apporter en outre en faveur de ces derniers certaines probabilités et en éclairer le sens par des comparaisons judicieusement choisies »[4].

En somme, le problème des motifs de crédibilité n'est point ignoré de saint Thomas et sa doctrine du miracle apporte des éléments précieux à la solution de ce problème, mais il est clair que ce dernier n'est pas à l'avant-plan de ses préoccupations[5].

exégèse Tout autre est son attitude vis-à-vis de l'étude de la Bible, qui contient la parole de Dieu et qui est, de ce chef, la source première de la révélation : c'est donc dans l'Écriture sainte que le théolo-

(1) R. Aubert, *Le caractère raisonnable de l'acte de foi d'après les théologiens de la fin du XIIIe siècle,* dans *Revue d'histoire ecclésiastique,* 1943, p. 35, n. 1.
(2) R. Aigrain, *Histoire de l'apologétique,* dans *Apologétique,* Paris, 1937, p. 975-976.
(3) *Ibid.,* p. 976.
(4) R. Aubert, *op. cit.,* p. 35, n. 1.
(5) Cf. A. Van Hove, *La doctrine du miracle chez saint Thomas et son accord avec les principes de la recherche scientifique,* Paris, 1927, p. 127-137 et 229-269 ; R. Aigrain, *L'apologétique des grands scolastiques,* dans *Apologétique,* p. 975-976 ; R. Aubert, *art. cil.* dans *Revue d'histoire ecclésiastique,*

gien doit puiser les principes de la science sacrée, les articles de foi. Tandis que l'exégèse du haut moyen âge ne visait que l'édification, on peut discerner un triple courant dans l'exégèse à partir du XIIe siècle : l'exégèse savante, l'exégèse moralisante et l'exégèse au service de la prédication. L'œuvre exégétique de saint Thomas doit être partagée entre ces trois courants : tandis que le commentaire sur le *Cantique* et le commentaire sur les *Psaumes* sont des ouvrages de spiritualité, la *Catena aurea* est plutôt un manuel à l'usage des prédicateurs (et aussi des étudiants en théologie) et les autres commentaires sont des ouvrages scientifiques, fruits de l'enseignement du *doctor sacrae paginae*. Ce sont surtout ces derniers qui nous intéressent ici.

Saint Thomas n'a su ni l'hébreu ni le grec (contrairement à plusieurs théologiens de son temps) et, en critique textuelle, il est inférieur à de nombreux contemporains ; mais il n'est pas dépourvu de sens critique et, lorsqu'il choisit entre deux leçons, sa préférence est d'ordinaire très judicieuse ; il a même quelques bons principes de critique textuelle. En herméneutique, il s'attache d'abord au sens littéral : ainsi, son commentaire sur *Job* est le premier essai d'explication de ce livre qui abandonne la méthode allégorique universellement exploitée avant lui ; mais il n'exclut pas l'exégèse mystique, dont il reconnaît la valeur doctrinale ou religieuse ; il rejette les exégèses fantaisistes et veut que les sens spirituels se rattachent étroitement au sens littéral, qui les fonde ; dans l'étude du sens littéral, notre commentateur est surtout guidé par ses préoccupations de théologien, désireux d'exploiter les livres inspirés comme source de la science sacrée.

Le docteur angélique a su, dans ses travaux d'exégèse, mettre parfaitement au point les tendances et l'acquis de ses devanciers. « Le génie de saint Thomas a été, d'une part, de modérer l'exubérance sans contrôle et finalement sans fruit des interprétations allégoriques en définissant les règles de leur discernement et le mode de leur rattachement à la lettre et au contexte ; et, d'autre part, de pratiquer lui-même une exégèse littérale toute de pénétration et de finesse. Son exactitude est ici assez souvent en défaut, parce qu'il lui a manqué, comme à ses contemporains, le secours des sciences annexes, et avant tout d'une philologie éprouvée et de connaissances historiques étendues. Mais il a eu le sens de tout cela et il est aisé de discerner dans son œuvre le bon grain de l'ivraie. C'est par l'esprit de son exégèse, alliant le respect du document à une curiosité théologique inspirée par la foi, que saint Thomas dépasse notablement ses contemporains [1] »

PATHOLOGIE Habitués à opposer la théologie « scolastique » à la théologie « positive », la plupart de nos contemporains ne soupçonnent pas la place qu'occupe l'étude de la tradition dans l'œuvre des grands

1943, p. 22-99, spécialement p. 35; Id., *Le problème de l'acte de fui,* Louvain, 1945, p. 43-71, surtout p. 62-71.

(1) C. Spicq, *Saint Thomas d'Aquin exégète,* dans le *Dictionnaire de théologie catholique,* t. XV, col. 736-737. Cette citation est tirée de l'important article dans lequel le P. Spicq étudie d'une manière très approfondie l'œuvre scripturaire de saint Thomas (col. 694-738).

théologiens scolastiques et, très particulièrement, dans l'œuvre de saint Thomas.

La doctrine de la Tradition apostolique comme source de la révélation distincte de l'Écriture sainte n'est pas très explicitement formulée au XIIIe siècle, mais saint Thomas, comme ses contemporains, traite les Pères comme *auctoritates* en théologie et il distingue nettement leur autorité de celle des philosophes : les arguments que l'on tire des textes es Pères sont, en théologie, des *argumenta propria,* tandis que ceux que l'on emprunte aux philosophes sont des *argumenta extranea* ; cependant les uns et les autres sont dépourvus de la rigueur propre aux preuves fondées sur le témoignage de l'Écriture sainte.

Les écrits théologiques de saint Thomas trahissent une immense érudition dans le domaine de la patristique. mais l'examen scientifique de ces sources et de l'usage qu'en fait le saint docteur est à peine commencé. La publication des *Indices palristicae* des deux *Sommes.* au tome XVI de l'édition léonine, rendra cette étude beaucoup plus facile. Les citations patristiques de saint Thomas sont d'ailleurs loin d'avoir une portée uniforme dans sa pensée et seul le contexte peut établir la valeur exacte qu'il attribue à tel ou tel témoignage [1].

THÉOLOGIE SPÉCULATIVE

C'est ici que se déploie selon toute son envergure la maîtrise de saint Thomas, car c'est ici le champ de la théologie qu'il a cultivé avec prédilection, mettant sa philosophie tout entière au service de l'intelligence de la révélation et repensant tous les problèmes à la lumière de la synthèse nouvelle qu'il avait forgée. La méthode de sa théologie spéculative est très largement conçue : il ne se borne pas à préciser en termes techniques le sens des articles de foi, à les coordonner entre eux et à les expliciter par la déduction logique de tout ce qu'ils affirment virtuellement, mais il insère volontiers, dans ses traités théologiques, des développements et même des excursus philosophiques qui n'ont pas de rapport immédiat avec les énoncés dogmatiques.

Il faut renoncer, vu les limites de cette étude, à exposer dans le détail les mises au point et les innovations introduites par le saint docteur dans le traitement d'une foule de questions théologiques ; plutôt que de présenter une énumération sans commentaire des principaux thèmes qu'il a renouvelés, il semble préférable de renvoyer le lecteur à des ouvrages plus spéciaux [2].

§4. — Siger de Brabant

S.l *CARRIÈRE*

On ne possède aucun renseignement positif sur le lieu et la date de naissance de Siger ; son nom permet de présumer qu'il était originaire du duché de Brabant ; ses relations avec

(1) Cf. l'important, article du P. G. Gef.nen, *Saint Thomas et les Pères,* dans le *Dictionnaire de théologie catholique,* t. XV, col. 738-761.

(2) Cf. F. Cayré, *Patrologie,* t. II, p. 566-629 ; L.-B. Gii.lon, *Signification historique de la théologie de saint Thomas,* dans le *Dictionnaire de théologie catholique,* t. XV, col. 651-693 (voir surtout col. 658-693 : *Points essentiels où s'opposent augustinisme et thomisme)* ; R. Garrigou-Lagrangf., *Thomisme (ibid,,* col. 823-1023, surtout col. 853-1010) ; Id., *La synthèse thomiste,* p. 119-552.

(3) Cf. P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle,* 2e édit., dans

Bernier de Nivelles et avec Jean de Huy, de même que son rattachement à la nation des Picards suggèrent plutôt comme lieu de naissance la partie wallonne du Brabant ; on n'a aucune raison pour le faire naître avant 1240. Siger obtint de bonne heure un bénéfice dans son diocèse d'origine et c'est en qualité de clerc et de chanoine de Saint-Martin à Liège qu'il se rendit à Paris pour y étudier les arts libéraux. Arrivé sans doute entre 1255 et 1260, il obtint la maîtrise six ans plus tard, entre 1260 et 1265 environ, âgé d'un peu plus de vingt ans. Son nom apparaît pour la première fois dans l'arrêté du 27 août 1266, par lequel le légat pontifical, Simon de Brion, met fin aux dissensions qui troublaient ia Faculté des arts, et cette première apparition sur la scène de l'histoire le révèle sous les dehors peu édifiants d'un jeune meneur sans scrupules, décidé à imposer sa manière de voir par tous les moyens.

Dès les premières années de son enseignement, Siger professe un aristotélisme inquiétant, sans égards pour la théologie et pour l'orthodoxie chrétienne : la chose est manifeste dans l'unique reportation certainement antérieure à 1270 qui ait été retrouvée jusqu'ici, les *Quaestiones in tertium de anima* ; mais elle est attestée aussi par la vive réaction de saint Bonaventure dans ses *Collationes de decem praeceptis* (carême de 1267) et dans ses *Collationes de donis Spiritus sancti* (carême de 1268), puis par la réaction de saint Thomas dans l'opuscule *De unitate intellectus* (1270), dirigé spécialement contre Siger. Le jeune maître n'est d'ailleurs pas un isolé : un groupe notable de maîtres et d'étudiants partagent ses idées, ainsi qu'il résulte des textes de saint Bonaventure et de saint Thomas, du témoignage de certains manuscrits du *De unitate intellectus* et de l'évolution ultérieure des événements. Le 10 décembre 1270, l'évêque de Paris, Étienne Tempier, condamne une série de treize erreurs et excommunie ceux qui les auront enseignées sciemment : *qui eos docuerint scienter vel asseruerint.* Les erreurs visées se ramènent à quatre chefs : éternité du monde, négation de la providence universelle de Dieu, unicité de l'âme intellective, déterminisme [1].

On ignore quelle fut la réaction immédiate de Siger, mais l'accalmie provoquée par le décret épiscopal fut de courte durée. Sur le plan disciplinaire, l'agitation reprend en décembre 1271 entre le parti de Siger et le parti d'Albéric de Reims ; elle se traduit par une nouvelle scission au sein de la Faculté au début de 1272 ; le schisme ne prend fin que le 7 mai 1275, par l'arbitrage de Simon de Brion, qui désigne lui-même comme

Les Philosophes Belges, t. VI-VII, Louvain, 1911 et 1998, 2 vol. ; F. Van Steenbergiien, *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites,* dans *Les Philosophes Belges,* t. XI1-XI11, Louvain, 1931-1942, 2 vol. ; É. Gilson, *La philosophie au moyen âge* , 1944, p. 556-570 ; B. Nardi, *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimenlo italiano,* Rome, 1945 ; Lo., *Note per una storia dell'averroismo latino,* dans *Rivista di storia della filosofia,* 1947, p. 134-140, 197-220 ; 1948, p. 8-29,120-122 ; 1949, 1-12 ; É. Gilson, *F. Van Steenberghen, Siger de Brabant,* dans *Bulletin thomiste,* t. VI, 1940-1942 (paru en 1945), p. 5-22 ; S. Brounts, *Siger van Brabant en de wijsgeerige stroomingen aan de Parijssche Universiteit in de XIIR eeuw,* dans *Tijdschrift voor Philosophie,* 1946, p. 317-348 ; A. Maier, *Nouvelles questions de Siger de Brabant sur la Physique<VAristote,* dans *Bevue philosophique de Louvain,* 1946, p. 497-513; J.-J. Duin, *Les commentaires de Siger de Brabant sur la Physique d'Aristote, ibid.,* 1948, p. 463-480 ; A. Maier, *Les commentaires sur la Physique d'Aristote attribués* 4 *Siger de Brabant, ibid.,* 1949, p. 334-350 ; A. Graiff, *Siger de Brabant. Questions sur la Métaphysique,* dans *Philosophes médiévaux,* 1, Louvain, 1948.

(1) Cf. F. Van Stefnberghen, *Siger de Brabant,* t. II, p. 711-722.

recteur de la Faculté Pierre d'Auvergne, bien connu pour la modération de ses idées et son admiration fervente pour Thomas d'Aquin ; le légat menace des châtiments les plus rigoureux tous ceux qui compromettraient à l'avenir la paix et l'union. Mais ces troubles d'ordre disciplinaire n'étaient que la manifestation du désarroi profond des idées au plan doctrinal : vis-à-vis des théologiens et vis-à-vis des artiens orthodoxes du parti d'Albéric, le parti radical de Siger maintient une attitude intransigeante de fidélité à la philosophie et surtout à Aristote, qui en est l'incarnation ; à l'intérieur du parti, des divergences se font jour dans l'interprétation d'Aristote : les uns, dont Siger, subissent l'ascendant de Thomas d'Aquin et atténuent en quelque mesure leurs positions hétérodoxes ; les autres, au contraire, se raidissent et professent des doctrines de plus en plus audacieuses. La plupart des écrits de Siger qui nous sont parvenus datent des années 1270-1277 et trahissent l'influence modératrice de saint Thomas. Boèce de Dacie, qui semble avoir été la principale figure du groupe après Siger, pourrait bien appartenir plutôt à la tendance extrémiste.

Du côté des théologiens et des artiens opposés à l'aristotélisme hétérodoxe, on poursuit, après 1270, la lutte pour la défense de l'orthodoxie. Entre 1270 et 1274 selon toute vraisemblance, Gilles de Rome publie son petit traité *Errores philosophorum* ; ce document apporte le témoignage d'un contemporain sur la manière dont on discernait les sources du mouvement philosophique hétérodoxe qui venait de faire son apparition à la Faculté des arts et qui avait provoqué une première condamnation en 1270 ; nous devrons y revenir bientôt. Entre 1272 et 1277, Gilles fait paraître un autre petit traité, le *De plurificalione intellectus possibilis,* dans lequel il discute la question du monopsychisme averroïste ; il est visiblement impressionné par les arguments du Commentateur, mais il lui oppose cependant une réfutation solide, inspirée surtout de saint Thomas. De son côté, le ministre général des mineurs, saint Bonaventure, réagit vigoureusement contre l'aristotélisme hétérodoxe et contre les tendances rationalistes de certains maîtres ès arts de Paris [1] : sans donner aucune réfutation philosophique des erreurs dénoncées, il - condamne du point de vue de la foi et de la théologie. Enfin, c'est sans doute vers le même temps, entre 1273 et 1276, que Gilles de Lessines. in ¿ : minicain du couvent de Paris, prit l'initiative de consulter Albert le Grand sur les erreurs philosophiques que les partisans de Siger continuaient de propager : il lui envoya à Cologne une liste de quinze propositions que les maîtres les plus éminents enseignaient dans les écoles de Paris et qui avaient déjà été combattues dans de nombreuses assemblées, le priant de donner le coup de grâce à ces erreurs néfastes ; en fait, ces quinze propositions coïncident littéralement avec les treize propositions condamnées par l'évêque de Paris en 1270, auxquelles Gilles a ajouté deux nouveaux articles, l'un contestant l'identité du corps du Christ avant et après sa mort, l'autre niant toute composition dans l'ange et dans l'âme humaine. Albert répondit à son confrère par le petit traité *De quindecim*

(1) Cf. *supra,* p. 223-224.

problematibus ; sa critique des philosophes parisiens est mordante quant au ton, mais inégale et souvent obscure quant au contenu ; dans l'ensemble, elle est lamentablement inadaptée à la situation ; elle semble bien être l'œuvre d'un vieillard (Albert avait alors près de 70 ans) usé par le travail et dépassé par les événements [1].

Pierre d'Espagne, qui avait enseigné la logique à Paris vers 1240, était devenu pape, le 8 septembre 1276, sous le nom de Jean XXI. Le 18 janvier 1277, averti de la situation menaçante à Paris, il invita Étienne Tempier à enquêter et à lui faire rapport le plus tôt possible sur les erreurs que l'on propageait à l'Université. L'évêque de Paris n'était pas la modération personnifiée ; il mit tout son zèle à répondre à l'injonction du pape et il dépassa même la mission qui lui avait été confiée, car le 7 mars 1277, trois ans, jour pour jour, après la mort de Thomas d'Aquin, il prononça de sa propre autorité la condamnation solennelle de 219 propositions visant l'enseignement de certains maîtres de la Faculté des arts. Cette condamnation retentissante semble avoir mis fin à la carrière professorale de Siger, qui doit avoir quitté Paris aussitôt, pour éviter les foudres de Tempier. Par décret du 23 novembre 1277, l'inquisiteur de France, Simon du Val, cite à son tribunal Siger de Brabant et Bernier de Nivelles, qui n'étaient plus, à ce moment, dans le royaume de France. Il semble que Siger en appela du tribunal de l'inquisiteur au tribunal, réputé plus clément, de la curie pontificale (Jean XXI était mort le 20 mai 1277 et Nicolas III lui avait succédé le 25 novembre, deux jours après la citation de Simon du Val) et qu'il y fut absous du crime d'hérésie, mais condamné à une sorte de séjour forcé à la curie, où il vivait en compagnie d'un secrétaire *(clericus')*. Il mourut en tout cas à Orvieto, sous le pontificat de Martin IV (1281-1285), qui s'était établi dans cette ville ; le maître infortuné fut poignardé par son *clericus* tombé en démence ; l'événement tragique est antérieur au 10 novembre 1284, car il est attesté par une lettre de Jean Peckham datée de ce jour [2].

SES ÉCRITS

On a retrouvé jusqu'ici une quinzaine d'écrits qui sont certainement des œuvres de Siger ou des reportations de son enseignement ; l'authenticité de sept autres reportations est contestée ; enfin l'existence de certains ouvrages aujourd'hui perdus est attestée par divers documents.

Les écrits dont l'authenticité est universellement admise comportent :

I. Des commentaires aristotéliciens. Ce sont les œuvres les plus considérables de Siger : les *Quaestiones in Metaphysicam,* livres II-VII (384 pages dans l'édition d'A. Graiff), les *Quaestiones in Physicam* (22 questions sur la *Physique,* découvertes récemment par Mlle Maier [3]), le *Compendium de generatione et corruptione* (bref commentaire littéral)

(1) Sur ces différentes réactions, cf. F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. H, p. 723-728 ; *Le « De quindecim problematibus » d'Albert le Grand,* dans les *Mélanges Auguste Pelzer,* Louvain, 1947, p. 415-439 ; J. Koch, *Giles of Borne. Errores philosophorum. Critical Text with notes and introduction,* Milwaukee (Wisconsin), 1944.

(2) Cf. F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. II, p. 728-732.

(3) A. Maier, *Nouvelles questions de Siger.*

et les *Quaestiones in tertium de anima* (17 questions sur l'âme intellective). Les textes de Jean Baconthorp semblent bien viser un commentaire du *Traité de l'âme* distinct de ce dernier. D'autre part, Pierre Dubois, qui avait été l'élève de Siger à Paris, fait allusion à des questions de son maître sur les *libri naturales* d'Aristote et à ses leçons sur la *Politique* d'Aristote.

II. Divers opuscules, que l'on peut répartir comme suit :

Logique. 1. *Quaestiones logicales* (3 questions sont annoncées, mais les deux dernières sont perdues ; la première a pour objet la « signification » des termes logiques) ; 2. *Quaestio utrum haec sit vera : homo est animai, nullo homine existente* (la question est résolue dans le sens de l'aristotélisme radical, impliquant l'éternité de l'espèce humaine) ; 3. *Impossibilia* (rédaction de six exercices de sophistique ; exposés importants sur divers problèmes philosophiques) ; 4. *Sophisma « Omnis homo de necessitate est animal »* (discussion sur la supposition logique Un opuscule sur les universaux, cité par Siger lui-même, n'a pas été retrouvé.

Métaphysique. *Quaestio de necessitate et contingentia causarum* situe le nécessaire et le contingent dans la hiérarchie des causes). Augustin Nifo, averroïste italien du xve siècle, semble connaître en outre un traité de Siger, *De motore primo.*

Physique. 1. *Quaestiones naturales* de Paris (deux questions, l'une sur la pluralité des formes substantielles, qui est rejetée, l'autre sur la pesanteur) ; 2. *Quaestiones naturales* de Lisbonne (six questions très disparates de physique ; la troisième et la sixième ont une portée philosophique considérable) ; 3. *Quaestio de aeternitate mundi* (soutient l'éternité des espèces).

Psychologie. *Tractatus de anima intellectiva* (en dix chapitres, dont le dernier est perdu ou n'a jamais été composé, Siger traite les questions les plus débattues touchant l'intellect humain). Augustin Nifo exploite un traité *De intellectu,* que Siger aurait envoyé à Thomas d'Aquin en réponse au *De unitate intellectus* et qui semble bien être différent du *De anima intellectiva.*

Éthique. *Quaestiones morales* (cinq petites questions sur des thèmes empruntés au traité des vertus). Augustin Nifo connaît, en outre, un *Liber de felicitale* de Siger de Brabant[1].

Dans le manuscrit de Munich qui contient les *Quaestiones in Melaphysicam* de Siger, ce commentaire est précédé d'une collection de sept autres commentaires aristotéliciens : deux sur la *Physique* (livres I-IV et livres I-IV et VIII), un sur les *Météores* (livres I, II et IV), sur la *Génération,* sur le *Traité de l'ânie* (livres I-II)[2], sur le *Traité du sommeil et de la veille,* sur le *Traité de la jeunesse et de la vieillesse.* Le volume possède une table des matières écrite de la main de l'étudiant qui a recopié dans ce cahier la plupart des commentaires énumérés et qui a joint à

(1) Sur les écrits de Siger, cf. F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. 1l, p. 498-512 et 533-536 ;B. Nardi, *Sigieri di Brabante,* p. 11-38 *(De intellectu* et *De felicitate)* et p. 39-45 *(Demotore primo).*

(2) Un second exemplaire de ce commentaire se trouve à Oxford, Merton College ; cet exemplaire représente une rédaction assez différente de celle de Munich et il comporte aussi des questions sur le livre III du *Traité de l'âme.* Cf. F. Van Steenberghen, *op. cit.,* t. I, p. 1-160 ; t. 1l, p. 510.

ccttc collection d'autres documents ; dans cette table, composée avec une précision remarquable, l'énumération des sept commentaires en question est suivie de la phrase suivante : *Hem questiones super primum secundum,* 3m, 4m *et parlim super* 5m *meiaphisicorum a magistro Sogero.* Tout le problème est de savoir si les mots *a magistro Sogero* se rapportent au seul commentaire sur la *Métaphysique,* selon l'avis de Nardi et de Gilson, ou à la collection des huit commentaires, comme le veulent Grabmannet Van Steenberghen, suivis par Salman, De Wulf, Lottin, Pouillon, Pelster et Duin. Ce n'est pas ici le lieu de reprendre la discussion de ce problème de critique littéraire. Quoi qu'il en soit, nous tiendrons compte des divergences de vues actuelles dans l'exposé des doctrines de Siger et de son évolution intellectuelle 1.

Parmi les écrits de Siger, deux au maximum sont des productions indépendantes de l'enseignement : le *Compendium de generatione et corruptione* et le *Tractatus de anima intellectiva.* Tout le reste est le fruit de ses leçons, soit qu'il s'agisse de simples reportations non revues par le maître, soit qu'il s'agisse au contraire de reportations corrigées ou de rédactions faites par Siger d'après les notes dont il s'était servi pour donner ses leçons 2.

Les principaux écrits de Siger peuvent être datés avec une précision suffisante à notre dessein : les *Quaestiones in tertium de anima* sont antérieures à 1270 ; les *Impossibilia,* le *De aeternitate mundi* et le *De necessitate et contingentia causarum* appartiennent aux années 1271-1272 ; les *Quaestiones in Melaphysicam* ne sont pas antérieures à 1272, mais elles pourraient être légèrement plus tardives ; enfin le *De anima intellectiva* doit être situé en 1272 ou 1273 3.

GEXÈSE HISTORIQUE DE L'ARISTOTÉLISME HÉTÉRODOXE

Tous les historiens actuels de Siger reconnaissent, dans le courant doctrinal qu'il personnifie, une forme hétérodoxe de l'aristotélisme ; c'est là le caractère le plus saillant et le plus incontestable de cette école, c'est avant tout par là qu'elle s'oppose aux écoles contemporaines et qu'elle a suscité contre elle les plus vives réactions. Les divergences de vues ne commencent que lorsqu'il s'agit de préciser davantage la nature de cet « aristotélisme hétérodoxe » et nous pouvons donc, au moins provisoirement, nous en tenir à cette formule.

Quand et comment est né ce mouvement d'idées subversif ? On a voulu en déceler des traces dès le temps de Guillaume d'Auvergne, puis vers le milieu du xnie siècle, puis encore dans les premiers écrits de saint Bonaventure et de saint Thomas, enfin dans la *Somme contre les Gentils.* En réalité il n'existe aucune trace positive d'un aristotélisme hétérodoxe avant 1265 environ et il est d'ailleurs invraisemblable qu'un enseignement nettement opposé à la doctrine de l'Église ait été donné à Paris

(1) Sur ces problèmes d'authenticité, cf. F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. II, p. 512-527 et 653-662 ; B. Nardi, É. Guson, A. Maier et J. J. Duin dans les travaux indiqués *supra,* p. 265, n. 3.

(2) Cf. F. Van Steenberghen, *op. cit.,* t. 1l, p. 528-533.

(3) *Ibid.,* p. 536-564 ; A. Graiff, Siger *de Brabant,* p. XXI-XXVII.

sans provoquer rapidement les réactions des théologiens et des autorités ecclésiastiques. Il paraît donc certain que Siger lui-même, et peut-être avec lui quelques-uns de ses collègues de la Faculté des arts, ont inauguré vers 1265 une manière de philosopher qui ne tenait aucun compte des exigences de la foi chrétienne et de la théologie [1].

Cependant cette attitude audacieuse, loin d'apparaître aux yeux de l'historien comme la rupture imprévisible d'une tradition bien établie, se révèle plutôt comme l'aboutissement logique, et presque fatal, d'une longue évolution et de tendances qui se dessinent à la Faculté des arts dès le début du siècle. La pénétration de la littérature philosophique païenne avait eu pour conséquence la découverte de la philosophie par les Latins, et en particulier par les maîtres de la Faculté des arts ; la possibilité d'une recherche purement rationnelle et d'un savoir philosophique autonome donnait à la carrière des maîtres ès arts une signification toute nouvelle et un intérêt décuplé ; d'autre part, l'exercice de la recherche philosophique basée sur l'étude des philosophes païens ne pouvait manquer de mettre en relief les nombreuses divergences d'esprit et de doctrine qui opposent la vision chrétienne des choses au naturalisme et au rationalisme de ces penseurs. Une première crise avait éclaté tout au début du siècle, mais elle avait été rapidement conjurée par les interventions ecclésiastiques de 1210 et de 1215. Au cours des décades suivantes, la croissance de l'aristotélisme s'accomplit sans heurts notables, mais nous avons relevé, dans la littérature philosophique antérieure à 1250, des symptômes d'un état d'esprit qui pouvait facilement devenir dangereux[2]. Les nouveaux statuts de 1252 et surtout ceux de 1255 ont ouvert la voie à une évolution rapide au sein de la Faculté des arts, nous l'avons noté déjà, et d'autres circonstances semblent avoir favorisé la naissance de ce courant hétérodoxe à Paris : Bonaventure avait dû renoncer à son enseignement dès 1257, Albert le Grand était en Allemagne, Thomas d'Aquin avait regagné l'Italie en 1259 ; aucune personnalité de premier plan ne demeurait dans la ville universitaire et les années 1260-1265 furent donc propices à l'éclosion des doctrines audacieuses qui allaient provoquer bientôt un si vif émoi[3].

Il serait fort précieux, pour l'intelligence des origines immédiates de ce mouvement, de connaître par le détail l'enseignement de la Faculté des arts entre 1250 et 1265, la personnalité et l'œuvre des maîtres qui ont initié à la philosophie Siger de Brabant, Boèce de Dacie, Bernier de Nivelles et les autres tenants de l'aristotélisme hétérodoxe. Malheureusement nous nous trouvons encore ici devant le vide presque complet, si l'on excepte l'œuvre de Nicolas de Paris, qui a pu être le professeur de logique de Siger, puisqu'il enseignait encore en 1263 ; mais du côté des études de philosophie naturelle, les dépôts de manuscrits gardent encore tous leurs secrets ; on a signalé cependant un traité *De principiis naturae,*

il) Sur les origines de l'aristotélisme hétérodoxe, cf. F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. II, p. 435, 470-473, 486-491.

(2) Cf. *supra,* p. 198 et 200.

(3) Cf. F. Van Steenberghen, *op. cil.,* t. II, p. 490.

qui aurait été écrit en 1256 par Jean de Sicca Villa, maître ès arts et recteur de la Faculté à ce moment 1.

L'IDÉAL PHILOSOPHIQUE

D'une nature ardente, impétueuse, facilement portée aux excès, le jeune maître brabançon semble avoir été conquis de bonne heure par l'esprit nouveau qui animait la Faculté des arts. Il se donna corps et âme à son métier de philosophe et à l'étude des grands maîtres. Aussi la recherche philosophique n'a-t-elle jamais été pour lui un simple jeu de l'esprit, sans portée et sans intérêt vital : de nombreux textes établissent au contraire qu'il voyait dans l'effort philosophique la satisfaction du besoin de vérité et de certitude qui est essentiel à l'esprit humain, et dans la sagesse philosophique un élément de la perfection humaine.

Ce qui frappe dans l'œuvre de ce « scolastique », c'est son caractère exclusivement rationnel. Siger a un sens aigu de l'autonomie de toute science dans son domaine propre et il met même son point d'honneur à ne citer que des sources philosophiques. Pour réaliser la synthèse scientifique qu'il entrevoit, Siger est servi par d'incontestables qualités : penseur profond, dialecticien éprouvé, lecteur assidu des philosophes, il aime la précision et la clarté. On retrouve dans ses œuvres le ton ferme et tranchant, l'allure combative, l'aversion pour le compromis, que ce chanoine brabançon manifeste dans la conduite des affaires au sein de l'Université de Paris. Les quelques témoignages contemporains qui nous sont parvenus montrent qu'il s'était acquis comme philosophe une réputation enviable 2.

Chose curieuse, ce culte de la raison va de pair, chez notre philosophe et dans son école, avec le culte de la tradition, ou du moins d'une certaine tradition : ces esprits audacieux, aux allures révolutionnaires, qui n'hésitent pas à bouleverser les idées reçues dans les milieux chrétiens, professent un véritable culte pour la tradition philosophique ; l'ambition de Siger n'est pas d'innover en philosophie, mais de répéter et de répandre l'enseignement des grands philosophes ; faire de la philosophie, c'est avant tout rechercher ce que pensent les philosophes au sujet d'un problème : *quaerendo intentionem philosophorum in hoc magis quam veritatem, cum philosophice procedamus* 3. Cette étrange conception de la recherche philosophique est due aux circonstances dans lesquelles la philosophie occidentale s'est développée au XIIIe siècle. Placés tout à coup devant l'œuvre monumentale de la science gréco-arabe, les Latins ont dû se livrer à un labeur d'assimilation très ardu et, pendant près d'un siècle, presque toutes leurs énergies ont été absorbées par ce travail d'exégèse. A la Faculté des arts, le maître en philosophie est un homme dont la tâche essentielle

(1) F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. II, p. 467.

(2) Pierre Dubois appelle Siger *praccellentissimus doctor philosophiae,* il se vante d'avoir été son élève et le considère comme un auteur classique, au même titre qu'Albert le Grand et Thomas d'Aquin. Un manuscrit provenant de l'ancien collège de Sorbonne le nomme *Sigerus Magnus* et Dante le place au *Paradis* dans la couronne des douze sages, à côté de Thomas d'Aquin. Enfin rappelons que Gilles de Lessines, dans sa lettre à Albert le Grand, témoigne de la réputation acquise par Siger et ses collègues, *qui in philosophia maiores reputantur* (P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle,* t. 11, p. 29). Cf. F. Van Steenberghen, *op. cit.,t.* 11, p. 728.

(3) *De anima intellectiva,* VU. (P. Mandonnet, *op. cit.,* t. II, p. 164.)

est de « lire » Aristote. Albert le Grand lui-même n'était pas éloigné de l'état d'esprit que l'on vient de décrire : dans ses paraphrases, il se défend souvent d'exposer ses propres opinions et décline volontiers la responsabilité de ce qu'il écrit en affirmant qu'il fait œuvre d'exégète L

DOCTRINES ESSENTIELLES

Voici les grandes lignes du système philosophique que l'on peut dégager des divers écrits de Siger de Brabant.

Ce système est commandé par une *théorie de la connaissance* qui est strictement aristotélicienne et qui a pour pièce de résistance *VOrganon.* Celui-ci présuppose une certaine conception de la connaissance humaine (sensation et intellection greffée sur la sensation) que Siger fait sienne sans rèsene. Le problème des universaux retient son attention à plusieurs reprises. Il a des vues intéressantes sur la méthodologie scientifique et **sur** la critique de la connaissance **critique de la** sensation **et critique** de l'affirmation, contre les sceptiques). **Un des traits caractéristiques** de sa théorie de la connaissance est qu'il fonde sur l'eternitê du monde et des espèces la valeur absolue des jugements d'ordre abstrait : si la proposition « l'homme est un animal » est éternellement vraie, c'est car - qu'il a toujours existé des hommes dans lesquels se vérifiait cette **proposition** [1].

Siger a, touchant la place du savoir métaphysique dans le système des sciences, des hésitations qui trahissent un conflit latent entre les tendances aristotéliciennes et les tendances néoplatoniciennes qui voisinent dans sa pensée, comme dans celle de tous les scolastiques. L'empirisme d'Aristote donne la première place à la physique et ne s'élève que progressivement vers l'objet de l'abstraction métaphysique ; le néoplatonisme, au contraire, construit la philosophie à partir des intuitions métaphysiques premières et s'efforce de rejoindre le monde de l'expérience par une déduction logique qui imite le mouvement réel de l'émanation des êtres à partir de l'Unité suprême. La position de Siger semble être un compromis entre ces deux tendances : la philosophie naturelle garde une place importante dans son œuvre, les méthodes aristotéliciennes y sont en honneur et la métaphysique conserve des liens étroits avec la physique ; mais, par ailleurs, sous l'influence du néoplatonisme, en particulier sous l'influence de Proclus et d'Avicenne, les principes métaphysiques commandent visiblement toute sa synthèse et sa métaphysique mérite pleinement l'appellation de « philosophie première » [3].

(1) Voici, par exemple, la finale de son commentaire sur la *Métaphysique* : *Ilie igitur sit finis disputationis istius, in qua non dixi aliquid secundum opinionem meam propriam, sed omnia dicta sunt secundum positiones Peripateticorum ; et qui hoc voluerit probare, diligenter legat libros eorum et non me, sed illos laudet vel reprehendat.* (Edit. Borgnet, t. VI, p. 751-752.) Memo déclaration à la fin de la *Politique* : *Sicut enim in omnibus libris physicis, numquam de meo diri aliquid, sed opiniones Peripateticorum, quanto fidelius potui, exposui.* (T. VIII, p. 803.) Ces déclarations permettaient d'éviter d'une manière commode tout conflit avec le dogme et tout ennui avec les théologiens. Siger recourt régulièrement à ce procédé, mais en y mettant moins de discrétion qu'Albert. Thomas d'Aquin réagit contre cette manière d'entendre le travail philosophique : *Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum. {De caelo,* I, lect. 22.) Sur l'idéal philosophique de Siger, cf. F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. II, p. 668-671.

(2) Cf. F. Van Steenberghen, *op. cit.,* t. II, p. 575-586.

(3) *Ibid.,* t. II, p. 573-574. Il ne faut pas perdre de vue que les anciens et les scolastiques

Même fusion des éléments aristotéliciens et néoplatoniciens dans l'élaboration de la *science de l'être.* La *Métaphysique* d'Aristote est le texte de base ; la problématique, les cadres, le vocabulaire, les axiomes, les thèses fournis par cet ouvrage sont donc la première mise de fonds de l'ontologie de Siger. Mais il n'est aucun domaine de la philosophie où les disciples du Philosophe, même les plus fervents, aient davantage dépassé la lettre et modifié l'esprit du péripatétisme : tantôt consciemment et tantôt inconsciemment, les commentateurs médiévaux de la *Métaphysique* ont donné à l'ontologie d'Aristote un couronnement néoplatonicien et c'est ce qu'on aperçoit aussi dans l'œuvre de Siger. Les thèses capitales de sa métaphysique sont les suivantes. Au principe de toutes choses se trouve l'Être premier, absolu, éternel, personnel, dont l'existence peut être établie par différentes voies (Siger reprend à Thomas d'Aquin les trois premières des *quinque viae)* ; le problème de l'unicité de la Cause première le préoccupe et il le résout à l'aide de la doctrine de l'analogie et de la participation. L'effet immédiat de Dieu est unique, nécessaire et éternel : c'est la première des Intelligences séparées (c'est-à-dire immatérielles) ; de celle-ci émanent les autres Intelligences, les sphères célestes et tous les mouvements du ciel, puis le monde de la génération et de la corruption, tout cela selon une loi d'éternelle nécessité. L'univers procède donc tout entier de Dieu, mais par une émanation progressive ; la causalité créatrice et le gouvernement divin se communiquent de proche en proche et s'exercent par des intermédiaires de plus en plus nombreux à mesure qu'on s'éloigne de la source première de l'être. Les créatures ne se distinguent pas de Dieu par une composition d'essence et d'existence, mais par leur *patentia ad esse* (elles sont, de soi. simples capacités d'exister) et par leur participation analogique et limitée à la perfection de l'Être premier. Les Intelligences séparées sont des êtres éternels, simples, spirituels, uniques dans leur espèce, moteurs des sphères célestes [1].

En psychologie, Siger se heurte aux problèmes laissés en suspens par Aristote touchant la nature de l'intellect humain. Au début de sa carrière, il croit demeurer fidèle aux principes d'Aristote et à la logique du péripatétisme en adoptant une interprétation voisine de celle d'Averroès : l'individu humain est une substance composée de matière et d'une forme végétativo-sensitive, mais cet animal supérieur est capable de relations très intimes avec l'âme intellective de l'espèce humaine, substance spirituelle unique, la dernière dans la hiérarchie des substances séparées, composée à son tour de deux éléments, l'intellect agent et l'intellect possible. Le premier est le principe actif de notre pensée abstractive, le second en est le sujet ; leur activité s'exerçant en nous et avec l'aide de nos images *(phantasmata),* mérite d'être appelée nôtre et elle se diversifie selon les individus. La volonté (qui appartient de la même manière à l'âme intellective unique et aux individus) est une puissance passive,

n'ont point d'idées précises sur la distinction du savoir positif et du savoir philosophique ; pour Aristote, par exemple, « pliilosophie » et * science › sont synonymes. Ce n'est donc pas seulement des rapports entre la « *philosophie* de la nature » et l'ontologie qu'il est question ici, mais des rapports entre le savoir empirique et le savoir métaphysique.

(1) F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. II, p. 586-G15.

actuée par les motifs que lui présente l'intelligence (Siger frise ici le déterminisme psychologique). Les individus humains étant tout entiers périssables, seule l'âme intellective est immortelle ; il n'y a pas de sanctions individuelles dans une vie future ; les sanctions sont d'ailleurs immanentes aux actes bons ou mauvais et se réalisent donc dès ici-bas.

A partir de 1270, sous l'influence du *De unitale intellectus* de saint Thomas et sans doute aussi de la condamnation prononcée par Étienne Tempier, Siger modifie ses positions en psychologie. Dans une première réplique à saint Thomas, antérieure peut-être à la condamnation, il s'efforce de demeurer fidèle au monopsychisme tout en répondant aux objections du *De unitalel.* Plus tard, dans le *De anima intellectiva,* ses hésitations s'accentuent: il aperçoit d'insurmontables difficultés contre le monopsychisme et il finit par s en remettre aux enseignements de la foi chrétienne. Pour ceux qui admettent l'authenticité des *Quaestiones in libros de anima,* l'évolution s'est poursuivie davantage encore, toujours sous l'influence de saint Thomas, jusqu'à une dissociation complète des positions d'Aristote et de celles d'Averroès[1].

Une atténuation s'observe également en d'autres domaines, toujours sin- des points où la doctrine de Siger heurtait l'enseignement révélé : -^mite du monde, unicité de l'effet immédiat de Dieu, déterminisme psychologique. Il essaie manifestement de réduire le conflit qui opposait sa foi religieuse et sa philosophie [3].

LA PHILOSOPHIE ET LA FOI

La synthèse harmonieuse de la raison et de la foi ne s'est réalisée sans difficultés à aucune époque et la chose ne doit pas surprendre pour peu que l'on songe à la complexité du problème à résoudre. Mais la rencontre de l'aristotélisme et du christianisme au xme siècle a posé le problème avec une acuité inconnue jusqu'alors, nous l'avons déjà fait observer. Le cas de Siger de Brabant est donc typique et mérite qu'on s'y arrête ; à l'école des philosophes païens, le maître brabançon avait acquis des convictions philosophiques qui n'étaient pas toujours en harmonie avec les enseignements de l'Église ; les désaccords dont il a pris conscience portent en somme sur deux thèmes fondamentaux : la causalité divine et la nature de l'âme intellective.

Avant la condamnation de 1270, tout se passe comme si le conflit n'intéressait pas notre auteur : il se contente de noter la divergence qui existe entre l'enseignement de la révélation et celui de la philosophie. D'après le témoignage de saint Thomas dans le *De unitate,* son adversaire (selon toute vraisemblance Siger) protestait de la fermeté de sa foi tout en développant des thèses philosophiques hétérodoxes et le maître dominicain souligne l'incohérence de cette attitude.

Les réactions de Thomas d'Aquin et d'Étienne Tempier semblent avoir jeté le désarroi et l'inquiétude dans l'esprit de Siger. Désormais,

(1) Cf. B. Nardi, *op. cil.,* p. 18-21 et 30-33.
(2) Cf. F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. II, p. 629-667.
(3) *Ibid.,* p. 700-703.

toutes les fois qu'il a conscience de défendre une thèse condamnée, il déclare que, conformément à son rôle de philosophe, il expose les opinions d'Aristote et des autres philosophes ; et non seulement il n'affirme jamais qu'elles sont vraies, mais il laisse entendre qu'elles sont erronées lorsqu'elles contredisent la foi, car il identifie l'enseignement de la révélation avec la vérité et il déclare que cet enseignement dépasse en certitude toutes les opinions humaines. D'ailleurs il n'en reste pas là, mais il cherche à rendre compte des divergences qu'il constate entre les vues de la philosophie et celles de la foi : tantôt il fait appel aux lumières supérieures que la révélation apporte touchant les dispositions de la volonté divine et les interventions miraculeuses de Dieu ; tantôt il souligne la faiblesse de la raison humaine en face des problèmes les plus difficiles de la philosophie ; parfois même il essaie de surmonter les antinomies de la raison et de la foi au plan de la critique philosophique. Ainsi s'élabore péniblement dans son esprit une vague théorie sur les rapports de la raison et de la foi.

Notons d'abord qu'il n'y a pas trace, dans les écrits de Siger, de la fameuse théorie de la double vérité qu'on lui a souvent attribuée à la suite du P. Mandonnet. Siger n'a jamais affirmé qu'il existât une vérité philosophique et une vérité révélée, bien que ces vérités fussent contradictoires ; pareille doctrine est d'ailleurs tout à fait incompatible avec sa théorie de la connaissance et avec sa métaphysique. Dans leurs formules les plus radicales, Siger et ses partisans déclarent que certaines conclusions philosophiques sont nécessaires, c'est-à-dire inévitables au plan rationnel, bien qu'elles soient contraires aux affirmations de la foi, qui seules sont vraies. La théorie de la double vérité a été imposée à ces philosophes par leurs adversaires, comme conséquence logique de leurs affirmations : *quasi sini duae contrariae veritates,* dira Tempier dans le prologue de la condamnation de 1277L Averroès n'a pas davantage professé cette doctrine absurde, il la réfute au contraire en termes exprès.

Siger est-il sincère lorsqu'il déclare que la vérité est du côté de la foi ou bien parle-t-il ainsi par prudence et par crainte ? L'examen attentif des textes et du comportement de l'auteur oblige à conclure que Siger est demeuré un croyant sincère et que la crise intellectuelle dont il n'est jamais pleinement sorti est due précisément à son attachement à la foi chrétienne en même temps qu'à l'idéal philosophique.

Lorsqu'on groupe les indications éparses dans les écrits de Siger touchant les rapports de la raison et de la foi, on obtient l'ébauche d'une tentative de conciliation qu'on peut résumer comme suit :

1. Il ne peut exister de contradiction entre le vrai révélé et le vrai découvert par la raison, car le vrai, c'est ce qui est et Dieu lui-même ne peut faire que ce qui est ne soit pas, que ce qui est impossible soit possible, que des affirmations contradictoires soient vraies en même temps.

2. La vérité révélée est, de sa nature, supérieure en excellence et en certitude à la vérité entrevue par la raison humaine. Dès lors, en cas de conflit entre une vérité révélée et une opinion philosophique, il faut

(1) P. Mandonnet, *op. cil.,* t. II, p. 175.

opter pour la première et reconnaître que la seconde est contraire à la vérité.

3. L'effort de la raison humaine est limité et souvent inadéquat à son objet. D'autant plus qu'une intervention surnaturelle de la Cause première peut introduire dans l'ordre cosmique ou dans l'ordre humain des éléments nouveaux qui en modifient les conditions, mais qui demeurent inaccessibles à la connaissance naturelle de l'homme.

Siger n'ayant jamais opéré lui-même le groupement de ses idées sous la forme de la synthèse que nous venons de proposer, on ne peut lui attribuer la vision nette de cette synthèse, bien que chacun des éléments dont elle se compose lui appartienne sans aucun doute. Mais, même si notre philosophe avait aperçu clairement ces principes de solution, qui résolvaient dans une large mesure son cas de conscience, il est probable qu'il ne serait pas arrivé à l'apaisement complet de sa crise intellectuelle. En tout cas, le malaise persiste jusque dans ses derniers écrits, pour des motifs qui semblent être surtout d'ordre psychologique : déception et irritation devant les échecs subis et devant la réaction des théologiens, estime excessive pour l'œuvre de la raison et manque de sens critique à son égard, manque de réserve et de discrétion dans l'enseignement et la diffusion de ses idées[1].

LES SOURCES

La philosophie de Siger est avant tout une restauration voulue de l'*aristotélisme*. Aristote est pour lui le philosophe par excellence, qui a établi pour toujours les bases de la vraie philosophie, et son autorité est sans égale. L'aristotélisme de Siger est-il authentique ? Le maître brabançon a une connaissance directe et étendue de l'œuvre du Stagirite, son exégèse est d'ordinaire exacte et il s'attache avec respect aux enseignements du Philosophe ; sa fidélité est plus littérale et plus servile que celle d'Albert ou de Thomas, puisqu'il n'hésite pas à suivre le maître jusque dans ses doctrines incompatibles avec le dogme chrétien. Parmi les éléments les plus typiques de cet aristotélisme radical ou intransigeant., il faut citer la thèse de l'éternité du monde avec tous ses corollaires, la conception intellectualiste de l'activité volontaire et de la vertu, avec la menace de déterminisme que cette position comporte, enfin, dans une certaine mesure au moins, la doctrine de l'âme intellective. Dans ce dernier domaine, Siger rencontre les points les plus obscurs de la pensée d'Aristote ; tandis que Thomas d'Aquin, fidèle en cela à l'esprit d'Aristote, s'applique à combler les lacunes de son système selon les indications de la conscience et de l'observation, Siger les interprète à la lumière des principes métaphysiques du péripatétisme, demeurant en somme plus fidèle à la lettre et à la logique du système ; il en arrive ainsi à faire de l'âme intellective une substance séparée, éternelle et unique pour tous les hommes.

Nous le savons déjà, l'aristotélisme n'a survécu à l'état pur ni chez les Arabes, ni chez les Latins ; lorsqu'il pénétra en Occident, sa fortune

(1) Cf. F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. II, p. 677-700 ; É. Gilson, dans le *Bulletin thomiste,* t. VI, p. 11-14 ; S. Brounts, *art. cil.,* p. 341-345.

était déjà liée à celle du néoplatonisme gréco-arabe. Siger n'a pas échappé à la loi commune et son aristotélisme est manifestement un aristotélisme néoplatonisant, un aristotélisme qui, par la force des choses, s'élargit, se nuance et se complète sous l'action des divers courants néoplatoniciens. Parmi les sources secondaires de sa pensée, il faut surtout retenir les noms de cinq personnalités dont l'influence, avouée ou non, a marqué l'orientation de notre philosophe : Proclus, Avicenne, Averroès, Albert le Grand et Thomas d'Aquin.

L'influence de Proclus et du néoplatonisme grec par le canal du *Liber de causis,* de *YElementalio iheoloyica* et d'Avicenne semble avoir été la plus décisive après celle d'Aristote. Siger a trouvé le couronnement métaphysique du péripatétisme dans la théologie plotinienne, qui voit dans l'Être suprême la cause première unique d'où émanent toutes les créatures, participations d'autant plus imparfaites qu'elles s'éloignent davantage du foyer central de la causalité. Ces thèmes néoplatoniciens, en particulier celui de la création par intermédiaires, informent profondément la métaphysique du maître brabançon.

L'influence d'Avicenne semble avoir été marquante comme véhicule des doctrines néoplatoniciennes et elle se concrétise surtout dans certaines thèses et certains principes, comme le rapport nécessaire de la cause à l'effet, l'unicité de l'effet immédiat de la Cause première, la preuve métaphysique de l'existence de Dieu, la contingence de la matière.

Pour fixer le rôle d'Averroès dans la genèse de la philosophie de Siger, il faut distinguer, dans la personnalité scientifique du philosophe de Cordoue, le commentateur d'Aristote et le penseur personnel.

Aucun des grands scolastiques n'a négligé l'instrument de travail incomparable que leur fournissait le Commentateur dans l'étude difficile des textes d'Aristote ; ils le citent fréquemment et, comme l'exégèse d'Averroès est le plus souvent fidèle à la pensée d'Aristote, ils reprennent souvent à leur compte les explications du philosophe arabe. C'est ce qui explique le mot, déjà cité, de Renan1. En ce sens saint Thomas est donc « averroïste » et Siger l'est avec lui.

Mais l'est-il encore à un titre spécial ? A-t-il suivi, a-t-il voulu suivre Averroès dans ses doctrines originales et dans sa manière personnelle d'entendre Aristote ? Marque-t-il une préférence quelconque, une prédilection pour les solutions averroïstes comme telles ? Est-il ou veut-il être, à un titre spécial ou à un degré spécial, le disciple d'Averroès ? Ici une nouvelle distinction s'impose. Siger n'a jamais songé à reprendre, dans son ensemble, la philosophie d'Averroès de préférence à celle des autres philosophes distincts d'Aristote ; le maître arabe demeure pour lui une source secondaire parmi d'autres, une autorité que l'on discute au même titre que celle de Platon ou celle d'Avicenne ; sa philosophie n'est pas plus « averroïste » qu'elle n'est « plotinienne », « avicennienne » ou même « thomiste » ; jusqu'ici on n'a pas établi l'existence d'un seul philosophe latin du XIIIe siècle qui ait voulu reprendre à son compte l'ensemble des doctrines d'Averroès. Mais Siger reprend au Commentateur un certain

(1) Cf. *supra,* p. 259.

nombre d'idées et de thèses, lorsqu'il estime qu'elles explicitent heureusement la pensée d'Aristote ou la prolongent fidèlement : à travers le Commentateur, c'est encore le Philosophe qu'il cherche à pénétrer et qu'il écoute. Cette préférence accordée aux solutions d'Averroès se vérifie surtout en deux cas : le rejet de la distinction avicennienne de l'essence et de l'existence et l'interprétation du *Traité de l'âme.*

Or ici intervient un sens très particulier du terme « averroïste ». Les contemporains de Siger stigmatisent par l'épithète « *averroislae* » les philosophes qui, en adoptant l'explication du *Traité de l'âme* proposée par Averroès, souscrivent à l'hérésie pernicieuse du monopsychisme, qui ruine la personnalité et la responsabilité individuelles, sapant ainsi les bases mêmes de la morale et de la religion ; aucune doctrine n'a froissé plus vivement le sens chrétien en même temps que la dignité personnelle des scolastiques et ils ont vu avec raison, dans cette erreur funeste, la tare capitale de l'averroïsme. Thomas d'Aquin a consacré ce jugement par la tactique qu'il adopte dans le *De unitate intellectus,* où il s'applique à désolidariser Aristote de son commentateur arabe, *qui non lam fuit peripateticus quam philosophiae peripateticae depravator*[1]. Or nous savons que Siger a professé l'essentiel de cette doctrine au début de sa carrière et qu'il en est encore imbu dans une large mesure après 1270 ; même si on lui attribue les *Quaestiones in libros de anima,* l'influence d'Averroès est encore très réelle dans cet écrit, malgré l'abandon définitif du monopsychisme. Il faut donc conclure que, dans la mesure où il a professé le monopsychisme, Siger a été « averroïste » au sens étroit du terme, mais il est clair que cet « averroïsme » demeure, en tout état de cause, un élément partiel et secondaire de sa philosophie.

Siger reconnaît en Albert de Cologne et en Thomas d'Aquin des philosophes éminents : *praecipui viri in philosophia, Albertus el Thomas*[2]. Contemporains, ils ne sont guère cités, sauf quand leur opinion est discutée sur un point important, et il n'est donc pas facile de préciser l'étendue de leur influence, mais il n'est pas douteux qu'ils ont eu un ascendant considérable sur notre philosophe. L'action de Thomas d'Aquin est très perceptible ; elle est surtout marquante en métaphysique (existence et attributs de Dieu) et en psychologie (doctrine de l'intelligence, à partir du *De anima intellectiva,* et doctrine du libre arbitre)

≪tartan

Comment faut-il caractériser le système philosophique de Siger de Brubant? Nous l'avons dit déjà, tous les historiens s'accordent aujourd'hui à reconnaître que ce système constitue une forme hétérodoxe de l'aristotélisme latin. Mais le P. Mandonnet, reprenant à son compte les vues de Renan, a voulu préciser cette formule ; il a vu

(1) Édit. Keeler, § 59, p. 38. Saint Thomas pourrait bien avoir introduit le terme *averroistae* dans le vocabulaire scolastique ; il l'emploie en tout cas dans le *De unitale* (§ 17, p. 12) et lui donne le sens précis de « partisans du monopsychisme d'Averroès ». Cf. F. Van Steenberghen, *op. cil.,* t. II, p. 495, n. 1 et p. 675, n. 3.

(2) *De anima intellectiva,* HI (P. Mandonnet, *op. cil.,* t. II, p. 152).

(3) Sur les sources de la philosophie de Siger, cf. F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. II, p. 670-676.

dans la philosophie de Siger un aristotélisme averroïste et il a fait de Siger de Brabant le fondateur de l'averroïsme latin. Que faut-il penser de cette interprétation ?

Il ressort de l'exposé des sources de la pensée de Siger qu'il ne saurait être question de retenir l'expression « averroïsme latin » pour désigner son système philosophique. L'averroïsme latin du XIIIe siècle est un produit de l'imagination de Renan ; Mandonnet a été séduit par la construction historique de son devancier : il s'est laissé entraîner dans son sillage, au lieu de s'appliquer à déterminer les sources des doctrines hétérodoxes visées en 1270 et en 1277 et, plus généralement, les sources de la pensée des maîtres groupés autour de Siger. Il eût aperçu sans difficulté qu'on ne pouvait parler d'averroïsme latin à la manière de Renan sans fausser gravement les perspectives historiques, car cette étiquette ne répond ni au contenu de la philosophie de Siger, ni aux intentions de Siger lui-même, ni au jugement de ses contemporains [1].

Mais la formule a fait du chemin depuis cinquante ans ; on s'est habitué à l'entendre et à s'en servir et il ne sera pas facile de l'extirper complètement. Aussi fallait-il s'attendre à des résistances, qui sont d'ailleurs salutaires, puiqu'elles nous obligent à revoir, à critiquer et à vérifier nos conclusions. Vu l'importance de la question dans l'interprétation du mouvement doctrinal au XIIIe siècle, il ne sera pas déplacé d'examiner rapidement ici les raisons qu'on a fait valoir pour le maintien de l'expression « averroïsme latin »[2].

Le terme *averroisla* n'a-t-il pas, dans le *De unilate* de Thomas d'Aquin, un sens plus large que nous ne l'affirmons ? Ne vise-t-il pas en Siger, non seulement le partisan du monopsychisme, mais le philosophe imbu de l'esprit rationaliste d'Averroès, esprit que le saint docteur dénonce en termes si énergiques dans la finale de l'opuscule [3] ? La tactique de saint Thomas, dans le *De unitate,* consiste à désolidariser Aristote de son commentateur en rejetant autant que possible sur ce dernier la responsabilité des erreurs professées par Siger ; si les tendances rationalistes du maître brabançon lui étaient apparues comme un héritage d'Averroès, il n'aurait pas manqué de le souligner ; or il n'est pas question d'Averroès à ce propos, et pour cause : saint Thomas savait fort bien que l'esprit rationaliste dont souffrait Siger résultait simplement de son engoûment pour la philosophie et surtout pour « le Philosophe ».

La déduction des erreurs d'Aristote, telle que la propose saint Bonaventure dans les *Collationes in Hexaemeron,* présente « l'Aristote que venait de révéler Averroès, si différent de celui qu'avait présenté Avicenne » ; n'est-ce pas l'indice d'un lien étroit entre l'aristotélisme hétérodoxe et l'averroïsme [4] ? La déduction de saint Bonaventure présente, dans l'ensemble, l'Aristote authentique et la négation de l'exemplarisme divin, dans laquelle le docteur séraphique voit l'origine de toutes les erreurs qu'il dénonce, est bien imputable à Aristote. Non seulement

(1) F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. II, p. 491-497 et 676-677.
(2) Cf. É. Gilson, dans le *Bulletin thomiste,* t. VI, p. 18-21 et S. Brounts, *art. cit.,* p. 345-348.
(3) Cf. S. Brounts, *loc. cil.,* p. 346-347.
(4) Cf. É. Gilson, dans le *Bulletin thomiste,* t. VI, p. 19.

Bonaventure n'en fait pas grief à Averroès, mais il oppose, sur ce point capital, Averroès à Aristote : *El nihil valent rationes suae el Commentator solvit easl.* A propos du déterminisme universel, le maître franciscain s'en prend aux Arabes en général, mais pas spécialement à Averroès : *inducunl necessitatem fatalem Arabes ;* de fait, cette doctrine dérive d'Avicenne plutôt que d'Averroès. Sur un point important, il est vrai, saint Bonaventure donne une interprétation « averroïste » d'Aristote, en lui attribuant la doctrine de l'unicité de l'intellect humain ; mais loin de contredire la thèse que nous défendons, ce fait lui apporte une confirmation précieuse, car il montre par le témoignage d'un adversaire qualifié que les contemporains ont eu conscience de combattre en Siger une forme hétérodoxe de l'aristotélisme, et non pas l'averroïsme, même en un domaine où le rôle d'Averroès pouvait être aisément discerné.

Dans son traité *Errores philosophorum.* Gilles de Rome se montre particulièrement sévère pour Averroès : n'est-ce point la preuve que le péril averroïste était menaçant[1] ? Le traite en question est au contraire un témoin important en faveur de notre thèse, puisqu'il prouve que les contemporains de Siger ont eu conscience d'un péril venant de la philosophie païenne tout entière, et non du seul Averroès, et cela au lendemain de la publication du *De unitale,* où Thomas d'Aquin avait fait du Commentateur le bouc émissaire du péripatétisme. Si l'auteur s'attaque spécialement à Averroès, c'est à cause de son opposition contre les religions positives : *quia magis directe fidem nostram impugnavit* et *quia vituperavit legem chrislianorum* [3] : cette hostilité à l'égard du christianisme heurtait d'une manière toute spéciale le sentiment d'un théologien ; mais rien ne prouve que Gilles avait sous les yeux des chrétiens apostats qui avaient suivi Averroès dans son incrédulité ; nous savons au contraire que Siger est demeuré un croyant sincère et qu'il n'a cessé de le proclamer.

La condamnation de 1277 vise, entre autres, la doctrine de la *double vérité,* qui est d'inspiration averroïste [4]. Le prologue de la condamnation veut imposer la doctrine en question aux maîtres ès arts qu'elle atteint, mais nous savons par ailleurs que ni Averroès, ni Siger n'ont enseigné cette doctrine et qu'ils la rejettent dans des sens diamétralement opposés : Averroès est rationaliste et ne reconnaît d'autre vérité stricte que la vérité philosophique, tandis que Siger met la vérité du côté de la révélation chrétienne en cas de conflit avec une opinion philosophique ; le seul point de contact entre Siger et Averroès est que tous deux aperçoivent des antinomies entre la raison et la foi, mais c'est précisément parce que tous deux sont attachés d'une manière trop servile à la philosophie païenne d'Aristote.

Ne peut-on pas relever plusieurs doctrines nettement averroïstes dans le système de Siger [5] ? Assurément, et nous les avons indiquées ;

(1) *Collationes in Hexaemeron,* VI, n. 2 ; *Opera,* t. V, p. 360-361.
(2) Cf. É. Gilson, *loc. cit.,p.* 19 ; S. Brounts, *art. cit.,* p. 347.
(3) P. Mandonnet, *op. cit.,* t. II, p. 8.
(4) Cf. É. Gilson, *loc. cit.,* p. 19-20 ; S. Brounts, *loc. cit.,* p. 347.
(5) Cf. É. Gilson, dans le *Bulletin thomiste,* t. VI, p. 20 ; S. Brounts, *art. cit.,* p. 347. M. Gilson

mais ces doctrines se situent dans une synthèse qui est fondamentalement aristotélicienne et qui, pour le reste, doit au moins autant à Proclus et à Avicenne qu'à Averroès.

Averroès n'est-il pas, au XIIIe siècle, le « Commentateur » par excellence et, dès lors, n'est-il pas normal qu'il ait existé un averroïsme latin ou du moins un aristotélisme averroïste [1] ? Averroès est « le Commentateur » pour Bonaventure, pour Albert le Grand et pour Thomas d'Aquin comme pour Siger ; à tous il fournit un instrument de travail précieux pour l'intelligence d'Aristote, mais tous gardent à son égard une liberté de jugement manifeste et aucun de ces penseurs ne peut être considéré comme un disciple latin d'Averroès.

Ne faut-il pas reconnaître, au moins, qu'il existait, pour les contemporains de Siger, « un danger averroïste »[2] ou « un mouvement d'idées qui s'explique principalement par l'influence d'Averroès »[3] ? Ce sont précisément ces affirmations de portée générale qui nous paraissent le plus inexactes et le plus inacceptables aux yeux de l'historien. Pour Bonaventure, pour Gilles de Rome, pour Étienne Tempier et les théologiens qui ont élaboré le « syllabus » de 1277, pour tous les penseurs chrétiens de la fin du XIIIe siècle, il existe une menace venant de l'aristotélisme ou, plus largement, du rationalisme païen : c'est là le drame intellectuel du XIIIe siècle, c'est là la crise que traverse la Chrétienté à cette époque. Crise latente dès le début du siècle, à une date où il ne pouvait encore être question d'Averroès. Crise que saint Thomas a clairement perçue, lui aussi, et qu'il a voulu surmonter en repensant l'aristotélisme dans un esprit nouveau, pleinement harmonisé avec l'esprit chrétien. L'influence d'Averroès n'a fait que modifier accidentellement la situation en accentuant et en aggravant certaines tendances de l'aristotélisme primitif, surtout dans le domaine de la psychologie. Imaginons un instant que les écrits d'Averroès n'aient pas été connus des Latins au XIIIe siècle et observons ce qui se passe à la Faculté des arts depuis les débuts du siècle : l'apparition d'un aristotélisme hétérodoxe demeure tout aussi probable et seuls ses caractères secondaires auraient été différents.

L'étiquette « averroïsme latin » ou même l'expression « aristotélisme averroïste » doivent donc être rejetées comme des formules trompeuses et déroutantes, qui défigurent la réalité et qui faussent les perspectives historiques. Mais par quoi convient-il de les remplacer ?

Si l'on veut une désignation brève, mais exacte (sans être complète), il faudra parler d' « aristotélisme hétérodoxe ». M. Gilson objecte que c'est là une dénomination extrinsèque pour une doctrine philosophique

cite comme doctrines spécifiquement averroïstes l'éternité du monde et l'unicité de l'effet immédiat de Dieu ; mais la première de ces deux thèses vient d'Aristote et est commune à tous les péripatéticiens arabes, tandis que la seconde est du pur néoplatonisme, et Siger l'a trouvée dans Proclus et dans Avicenne. Quand Gilles de Rome affirme qu'Averroès a davantage combattu le commencement du monde, il s'appuie sur un fait exact (Averroès avait plus d'adversaires à combattre qu'Aristote sur ce point) pour discréditer le Commentateur au profit d'Aristote, comme l'avait fait avant lui Roger Bacon ; mais cela ne prouve rien pour ou contre l'existence d'un averroïsme latin : celui-ci n'existait certainement pas vers 1240-1250, lorsque Bacon rédigea ses *Quaesliones*.

(1) Cf. S. Brounts, *loc. cil.,* p. 347.
(2) *Ibid.,* p. 347.
(3) É. Gilson, *loc. cit.,* p. 21.

prise comme telle x. Mais qu'importe, si elle est historiquement exacte ? Or c'est bien le cas ici : tout l'intérêt historique de cette philosophie réside dans son caractère hétérodoxe et c'est évidemment ce caractère qui a été dominant aux yeux des contemporains ; M. Gilson le reconnaît, puisqu'il voit dans l'opposition de la philosophie et de la religion le « symptôme averroïste par excellence »2 ; mais si les partisans de Siger adoptent des positions hétérodoxes, ce n'est d'aucune façon pour imiter Averroès, mais parce que leur ferveur aristotélicienne et leur engoûment pour la philosophie les ont acculés à ces positions.

Si l'on veut à tout prix une dénomination qui ne soit pas « extrinsèque », on parlera plutôt de l' « aristotélisme radical » : cette formule a l'avantage de rester dans la ligne de la philosophie et aussi de marquer la cause profonde de l'attitude hétérodoxe de Siger, à savoir son attachement trop absolu aux idées d'Aristote. Ici M. Gilson voit une contradiction dans un aristotélisme qui serait à la fois « radical » et « néoplatonisant », « accueillant » pour d'autres sources philosophiques.* Mais « radical » ne signifie pas « exclusif » ou « exempt de toute contamination » : radical signifie « intransigeant », « tenace » parce que foncier, allant jusqu'aux racines *(radices)* du système ; radical s'oppose donc à « modéré », « atténué », « édulcoré » ou « corrigé ». L'aristotélisme de Siger n'est pas corrigé, mais prolongé par le néoplatonisme.

Si l'on veut serrer de plus près la réalité historique, il faut se résoudre à une formule plus complexe et dire, par exemple, que la philosophie de Siger est un aristotélisme néoplatonisant hétérodoxe ou radical, influencé à la fois par l'averroïsme et par le thomisme. La réalité qu'étudie l'histoire est complexe et ne se laisse pas enfermer dans une formule simple.

L'ÉLOGE DE DANTE

Depuis la fin du XIIIe siècle jusqu'au milieu du XIXe, Siger a ete connu presque exclusivement par les six vers que lui consacre le poète de la *Divine Comédie.* Lorsque Dante et Béatrice arrivent au quatrième ciel, celui du soleil ou de la lumière, ils se trouvent en présence d'une brillante couronne composée

(1) É. Gilson, dans le *Bulletin thomiste,* t. VI, p. 20. — Deux remarques à propos de ce passage. 1. C'est bien de l'unicité de l'âme intellective qu'il est question chez Siger et même chez Averroès, car tous deux ont le souci de montrer qu'Aristote a eu raison de compter le double intellect parmi les « parties de l'âme », en vertu de l'union naturelle très intime qu'il entretient avec l'espèce humaine. (Cf. F. Van Steenberghen, *op. cit.,* t. H, p. 630, n. 3. p. 6-31, p. 646-647, p. 650-652.) 2. Il est doublement inexact de dire que « M. Van Steenberghen reprend sévèrement ceux qui ne précisent pas, chaque fois qu'ils parlent d'Averroès, qu'il s'agit de l'unité de l'intellect *possible* ». Dans le passage visé par M. Gilson, il ne s'agit pas de ceux « qui ne précisent pas » de quel intellect ils parlent, mais de ceux qui précisent mal, en parlant à tort de l'inteilect actif là où il faudrait parler de l'intellect réceptif, confusion qui a entraîné Renan à voir des averroïstes dans les plus inoffensifs franciscains ; de plus, nous ne reprenons pas « sévèrement » ces historiens distraits, nous constatons simplement le fait et nous le déclarons « étrange », qualification que lui donne aussi M. Nardi. (Cf. F. Van Steenberghen, *op. cit.,* t. II, p. 493, n. 6.) Ce qui est curieux, en effet, c'est que cette erreur revienne si régulièrement chez des auteurs éminents qui n ignorent certainement pas l'abîme qui existe entre la doctrine de l'unicité de l'intellect possible et la doctrine de l'unicité de l'intellect agent. M. Gilson ne semble pas apercevoir combien ce fait est surprenant (cf. *Bulletin thomiste,* t. VI, p. 8-9) : c'est à peu près comme si un commentateur distrait de Kant parlait régulièrement de jugements « analytiques » là où il faut parler de jugements « synthétiques ». M. Gilson commet la même distraction dans la nouvelle édition de *La philosophie au moyen âge* (1944) : «la plus célèbre des doctrines averroïstes reprises par Siger est l'unité de l'intellect agent» (p. 565) ; l'erreur se reproduit à plusieurs reprises au cours du même chapitre (p. 558, 560, 565).

(2) *Loc. cit.,* p. 20.

(3) *Ibid.,p.* 21.

de douze âmes illustres : Thomas d'Aquin, Albert le Grand, Gratien, Pierre Lombard, Salomon, Denis l'Aréopagite, Orose, Boèce, Isidore de Séville, Bède le Vénérable, Richard de Saint-Victor et Siger. Saint Thomas fait les présentations. Arrivé au dernier personnage du cercle, son voisin de gauche, il dit à Dante : « Celui que trouve ton regard en revenant vers moi est la lumière d'un esprit à qui, dans de graves pensées, la mort sembla lente à venir. C'est la lumière éternelle de Siger, qui, en enseignant dans la rue du Fouarre, syllogisa des vérités importunes. » Ces vers énigmatiques ont exercé pendant des siècles la sagacité des dantologues ; aujourd'hui il est possible de présenter une interprétation assez sûre de ce passage.

Dante a voulu grouper dans la couronne des douze « esprits lumineux » une série de personnages qui ont brillé par leur « sagesse » dans le domaine particulier que la Providence leur avait assigné ; à côté des théologiens, du canoniste, du roi sage, de l'historien, du ministre savant, du compilateur érudit, du pédagogue, il lui fallait un représentant de la philosophie, de la grande philosophie aristotélicienne ; ce philosophe devait être un chrétien (seuls les chrétiens trouvent place au *Paradis* de Dante) et un partisan de l'autonomie de la philosophie (conformément aux tendances laïques du poète). Or il savait que Siger avait été, un quart de siècle plus tôt, le maître le plus réputé de la Faculté des arts, le représentant le plus éminent de l'école péripatéticienne ; ses démêlés avec les théologiens et avec l'évêque de Paris laissaient intacte la valeur essentielle de son œuvre philosophique, d'autant plus qu'il s'était efforcé d'atténuer ses positions après 1270 et qu'il était mort en paix avec l'Église, dont il n'avait jamais renié la foi. S'il avait été en conflit avec Thomas d'Aquin au début de sa carrière, il se rencontrait avec lui dans une commune admiration pour le Philosophe et ils avaient été atteints tous deux par la condamnation de 1277, victimes de l'hostilité des théologiens séculiers et franciscains résolus à briser l'essor de la philosophie péripatéticienne. Partisan convaincu de la séparation des pouvoirs dans la Chrétienté et, sur le plan scientifique, de l'autonomie des sciences profanes vis-à-vis de la science sacrée, Dante a fait de Siger la personnification de la philosophie, l'allié de Thomas et d'Albert dans la lutte pour l'émancipation de la philosophie, la victime de l'intolérance des théologiens ; il l'a placé parmi les douze sages qui ont glorifié Dieu par l'éclat de leur savoir dans la fidélité à leur vocation personnelle. L'éloge fait par saint Thomas fait allusion à l'exil et à la détention de Siger à la curie pontificale, puis à son enseignement à Paris, dans la rue où se tenaient les écoles d'arts libéraux, et à l'hostilité que cet enseignement a provoqué chez les théologiens[1].

conclusion La va'eur doctrinale de la philosophie de Siger n'est pas comparable à celle du thomisme ; d'ailleurs le maître infortuné n'avait sans doute pas quarante ans quand sa carrière a été

(1) Cf. F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. II, p. 731-732 et les travaux cités en note.

brisée par les événements de 1277 et il n'a pas pu donner toute sa mesure. Mais le rôle historique qu'il a joué a été capital en raison des réactions diverses qu'il a provoquées dans tous les milieux universitaires. Beaucoup de choses sont inexplicables dans l'histoire doctrinale de la fin du XIIIe siècle, à commencer par certaines attitudes prises par saint Bonaventure et par saint Thomas, si l'on ignore ce que furent la pensée et l'action de Siger et de ses partisans. Il était donc indispensable de leur accorder ici une place qui pourrait, de prime abord, paraître disproportionnée.

CHAPITRE V

AUTOUR DE LA CONDAMNATION DE 1277 [1]

Pendant la première moitié du XIIIe siècle, on assiste à la pénétration de plus en plus active de la philosophie, non seulement chez les artiens, mais aussi chez les théologiens. Cette croissance de la philosophie se traduit concrètement par ce qu'on a appelé « la crue de l'aristotélisme » et par la formation d'un « aristotélisme néoplatonisant éclectique », assez peu différencié selon les milieux, précisément parce qu'il est éclectique et encore mal affermi[2].

A partir de 1250 environ, nous avons vu s'affirmer des personnalités de premier plan et se dessiner des orientations de pensée beaucoup plus nettes. Ces grands maîtres ont aussitôt fait école : Bonaventure et Thomas d'Aquin, à Paris, puis en Italie ; Albert le Grand, surtout en Allemagne ; Siger de Brabant, à Paris. A Oxford, les traditions léguées par Robert Grosseteste et par Adam de Buckfield s'affermissent également et donnent naissance à un courant assez original, bien qu'il n'ait cessé de subir des influences parisiennes.

Bref, la situation se complique singulièrement au cours de la seconde moitié du siècle. La vie intellectuelle s'intensifie et se diversifie, des écoles se forment et des conflits se préparent. Ceux-ci aboutiront à la grande condamnation de 1277, véritable pivot de l'histoire doctrinale de cette période, car, après avoir été le fruit des controverses qui l'ont précédée, elle sera le point de départ des agitations et des luttes subséquentes, qui détermineront pour une large part l'orientation des écoles jusqu'à la fin du siècle et au delà.

Pour situer le décret de 1277 dans son contexte historique, il est utile d'esquisser d'abord l'évolution des idées depuis 1250 et de dresser ainsi la carte intellectuelle de la Chrétienté aux approches de 1277.

§ 1. — Naissance des écoles.

LES ARTIENS DE PARIS

Depuis les nouveaux statuts de 1255, la Faculté des arts était largement ouverte aux spéculations philosophiques, non plus seulement dans le domaine de la logique et de l'éthique, mais dans celui de la métaphysique et de la philosophie naturelle. On ne sait pas grand'chose de l'enseignement qui se donna

(1) Cf. M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale,* t. II, p. 184-314; É. Gilson, *La philosophie au moyen âge,* p. 414-570, ainsi que les travaux mentionnés au cours de ce chapitre.
(2) Cf. *supra,* cbap. I à III.

entre 1250 et 1265, mais à partir de cette date environ, deux orientations divergentes se dessinent : Siger de Brabant prend la tête d'un groupe de maîtres qui s'engagent, à sa suite, dans les voies du rationalisme et professent un aristotélisme hétérodoxe en plusieurs points, tandis que les autres maîtres adoptent un aristotélisme modéré, respectueux de la vision chrétienne des choses.

Le parti de Siger n'a jamais été qu'un parti minoritaire, comptant sans doute moins du quart des effectifs de la Faculté, maîtres et étudiants [1] ; mais il semble avoir rallié les personnalités les plus fortes et les penseurs les plus remarquables, à en juger par leurs écrits et par le témoignage des contemporains[2]. A l'intérieur du groupe, des tendances opposées se font jour après 1270 ; les uns se raidissent devant la réaction de l'évêque de Paris et des théologiens, les autres se montrent plus conciliants. Maître Siger se range du côté des plus modérés, mais son collègue Boèce de Dacie paraît avoir été plus radical : son petit traité *De summo bono* professe un naturalisme très accentué en matière de morale et le décret de 1277 semble être dirigé avant tout contre lui. Boèce a eu une activité littéraire considérable, s'étendant aux divers départements de la philosophie ; il doit avoir rejoint Siger à la curie pontificale, après 1277, car on l'y retrouve en 1283 ; il termina probablement sa carrière sous l'habit de saint Dominique [3]. D'autres documents — des commentaires sur *YÉlhique* et un commentaire sur le *Traité de l'âme* — ont été retrouvés, qui reflètent les positions de l'aristotélisme radical avant ou après 1277 [4][5].

Les aristotéliciens modérés sont restés davantage dans l'ombre. Nous avons nommé déjà Nicolas de Paris, logicien distingué, et Jean de Sicca Villa [s]. Pour la période immédiatement antérieure à la condamnation de 1277, il y a lieu de citer deux noms : Pierre d'Auvergne et Jacques de Douai, tous deux mentionnés dans l'ordination du légat Simon de Brion, en date du 27 mai 1275. Le premier est célèbre par ses rapports intimes avec Thomas d'Aquin, dont il fut un fervent disciple à l'époque où il professait *in artibus* et dont il acheva les commentaires au *De caelo* et à la *Politique* ; il est aussi l'auteur d'ouvrages philosophiques très appréciés[6]. Jacques de Douai a été tiré de l'oubli par Mgr Grabmann ; il a composé plusieurs commentaires aristotéliciens, dont le plus important est un commentaire sur le *De anima* ; l'édition intégrale de cet ouvrage apportera sans doute de nouvelles lumières sur les controverses psychologiques de cette période [7].

(1) P. Mandonnet *(Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle,* t. I, p. 200) évalue le parti de Siger au sixième environ des effectifs de la Faculté des arts.

(2) Cf. *supra,* p. 272.

(3) Sur Boèce de Dacie, cf. M. De Wülf, *op. cit.,* t. II, p. 196-197 et 201 ; E. Gilson *La philosophie au moyen âge,* p. 566-568.

(4) Cf. M. De Wulf, *op. cit.,* t. II, p. 198-199 et surtout l'importante étude du P. R.-A. Gauthier, *Trois commentaires « averroistes » sur VEthique à Nicomaque,* dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* t. XVI, 1947-1948, p. 187-336.

(5) Cf. *supra,* p. 271-272.

(6) Cf. M. De Wulf, *op. cit.,* t. II, p. 303-305 et 309.

(7) Cf. M. Grabmann, *Jakob von Douai, ein Aristoteles-Kommentator zur Zeit des hl. Thomas von Aquin und des Siger von Brabant,* dans les *Mélanges Auguste Pelzer,* Louvain, 1947, p. 389-413.

LES ARTIENS D'OXFORD

A la Faculté des arts d'Oxford, la figure dominante entre 1250 et 1275 est Geoffrey d'Aspall, qui avait été le compagnon d'études de Jean Peckham et qui mourut en 1287. Son activité professorale semble être antérieure à 1265. On a conservé son commentaire littéral au *De caelo* et ses questions sur la *Physique* et sur le *De generatione* ; son commentaire sur la *Métaphysique* est perdu. L'œuvre de ce philosophe anglais n'a pas encore été étudiée de près [1].

LA SUMMA PHILOSOPHIAE

On rattache d'ordinaire au milieu d'Oxford la célèbre *Summa philosophiae* éditée par L. Baur et dont l'auteur reste caché sous le plus strict anonymat. Cette œuvre remarquable semble avoir été écrite vers 1260-1270. L'ouvrage s'ouvre par un essai curieux d'histoire de la philosophie, allant d'Abraham jusqu'au milieu du XIIIe siècle. A côté des *philosophi,* l'auteur distingue les *lheosophi* (les auteurs inspirés) et les *lheologi,* divisés eux-mêmes en trois catégories suivant l'autorité doctrinale dont ils jouissent dans l'Église et la fonction qu'ils ont à remplir ; la mission du philosophe est nettement distincte de celle du théologien, mais, dans la hiérarchie des sciences, la philosophie doit être subordonnée à la théologie, elle-même ordonnée à la théosophie. L'auteur professe en philosophie un éclectisme plus accentué que celui que nous avons rencontré jusqu'ici : à Paris, par exemple, les positions fondamentales sont toujours nettement aristotéliciennes et les divers apports néoplatoniciens se présentent plutôt comme des compléments, tout au plus comme des nuances nouvelles du péripatétisme ; aux yeux de notre auteur, il y a conflit entre Platon et Aristote, et s'il doit beaucoup au Stagirite, il n'hésite pas à suivre Platon sur des points importants (la notion de matière première, la théorie des Idées, l'existence d'une matière spirituelle, la réminiscence) et il manifeste parfois une véritable antipathie à l'égard d'Aristote, surtout à cause de son « arrogance » dans la discussion, tout en reconnaissant que sa philosophie est beaucoup plus savante et plus sûre que celle de Platon ; d'autre part, notre anonyme subit un certain nombre d'autres influences, anciennes et modernes : saint Augustin, le pseudo-Denis, Algazel, Avicebron et, plus près de lui, Alexandre de Halès, Albert le Grand, peut-être Robert Grosseteste et Roger Bacon. Malgré tout, la philosophie de la *Summa* est un nouveau témoin de « la marche ascendante du péripatétisme », car ce sont des doctrines aristotéliciennes qui forment la structure du système et qui permettent à l'auteur de ramener à une certaine unité la diversité de ses sources [2].

THÉOLOGIENS DE PARIS

Du cote des maîtres séculiers, aucun théologien de marque ne peut etre mentionne entre Guillaume d'Auvergne, mort en 1249, et Henri de Gand, maître-régent

(1) Cf. D.-A. Callus, *Introduction of Aristotelian Learning to Oxford,* p. 46-49.

(2) M. De Wulf, *op. cit.,* t. 11, p. 103. Sur la *Summa philosophiae, ci. ibid.,* p. 99-104; É. Gilson, *La philosophie au moyen âge,* p. 492-502. Le P. Chossat croyait pouvoir attribuer la *Summa philosophiae* à Robert Kilwardby et le P. Mandonnet inclinait aussi à adopter cette attribution : cf. *Bulletin thomiste,* t. III, 1930-1933, p. 963-964.

à partir de 1275. Cette longue éclipse est attribuable surtout à deux causes : les ordres mendiants avaient attiré l'élite de la population universitaire, conquise par l'idéal nouveau qu'ils proposaient et, d'autre part, les quelques maîtres qui auraient pu briller dans la science sacrée laissèrent absorber le meilleur de leurs énergies dans la lutte contre les mendiants.

Pour la période qui nous occupe (1250-1277), les personnages les plus connus sont les suivants. Guillaume de Saint-Amour mène les séculiers au combat de 1252 à 1257, est exilé en 1257 et meurt en 1272. Robert de Sorhon, maître-régent pendant un quart de siècle, fondateur (en 1257 ou 1258) du Collège qui portera son nom, prédicateur très écouté, confident de Louis IX, est l'auteur de quelques travaux de logique, d'exégèse et de théologie morale ; il meurt en 1274. Gérard d'Abbeville, maître-régent de 1257 (au plus tard) à 1272, est le leader des séculiers pendant la seconde période du conflit avec les réguliers (1269-1271) ; sa production théologique est plus considérable : commentaire sur les *Sentences,* XIX quodlibets, questions disputées, ouvrages de polémique contre les mendiants ; il meurt en 1272. Enfin Étienne Tempier, maître en 1263, devient évêque de Paris dès 1268 ; il est l'auteur des deux condamnations de 1270 et de 1277, et il meurt en 1279[x].

Comme titulaires des deux chaires dominicaines de Paris, aucune figure saillante ne peut être signalée, en dehors de Thomas d'Aquin, depuis le départ d'Albert le Grand en 1248 jusqu'à l'entrée en fonction de Bernard de Treille en 1284. Le nom le plus connu est celui de Pierre de Tarentaise, régent de 1259 à 1264 ou 1265. puis sans doute de 1267 à 1269 ; auteur d'un commentaire sur les *Sentences,* de commentaires scripturaires, d'un quodlibet et de quelques opuscules philosophiques, il achève sa carrière sur le trône de saint Pierre, qu'il occupe sous le nom d'innocent V, pendant les quatre derniers mois de sa vie (22 février-22 juin 1276) [1].

C'est l'école franciscaine de Paris qui manifeste le plus de vitalité pendant le troisième quart du siècle. Après le départ de saint Bonaventure en 1257, la chaire des mineurs n'a plus de titulaire qui soit comparable à Thomas d'Aquin, mais elle est occupée par une série de maîtres de valeur. Guibert de Tournai (sans doute de 1257 à 1260) est connu par ses ouvrages pédagogiques *(Eruditio regum el principum,* écrit en 1259 à la demande de Louis IX ; *De modo addiscendi,* écrit vers 1262 pour le fils du comte de Flandre), par ses écrits spirituels *(De virginitate ; De pace et tranquillitate animi}* et par ses sermons. Gauthier de Bruges (probablement de 1267 à 1269) a écrit un commentaire sur les *Sentences* et des questions disputées, dans lesquelles il se montre disciple fidèle de Bonaventure et beaucoup plus attaché aux traditions théologiques qu'à la doctrine des philosophes. Jean Peckham est plus célèbre que les précédents ; il est maître-régent de 1269 à 1271, en même temps que Thomas

(1) Sur Jes théologiens séculiers de cette période, cf. P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle,* t. I, p. 321-386 ; M. De Wulf, *op. cit.,* t. II, p. 293 ; É. Gilson, *La philosophie au moyen âge,* p. 427.

(2) Sur les maîtres dominicains de cette période, cf. P. Glorieux, *op. cit., t.* I, p. 104-154. Sur Pierre de Tarentaise, cf. M. De Wulf, *op. cit.,* t. II, p. 202 et 216.

d'Aquin et pendant une des périodes les plus orageuses de l'histoire de l'Université au XIIIe siècle ; de 1271 à 1275, il enseigne la théologie à Oxford, puis il est lecteur à la curie (vers 1277), devient archevêque de Cantorbéry en 1279 et meurt en 1292 ; sa production littéraire est considérable : ouvrages scientifiques et philosophiques, commentaires sur le premier livre des *Sentences,* ouvrages d'exégèse biblique, questions disputées, trois quodlibets, etc. ; Peckham est l'adepte le plus fervent et le plus combatif de la théologie bonaventurienne ; comme son illustre maître, il essaie de combiner l'aristotélisme avec des vues d'inspiration néoplatonicienne, héritées surtout de saint Augustin et d'Avicebron ; il manifeste un attachement absolu aux positions doctrinales qui étaient devenues classiques à la Faculté de théologie depuis une trentaine d'années et il s'insurge contre les innovations de Thomas d'Aquin, en qui il voit un allié de l'aristotélisme radical. Nous reviendrons bientôt sur la portée historique de son œuvre. Guillaume de la Mare est régent à Paris au moins en 1274-1275 ; auteur d'un commentaire sur les *Sentences,* de questions disputées et de travaux de critique textuelle sur la Bible, il est surtout célèbre par son *Correctorium fratris Thomae* (vers 1277-1279), qui devient rapidement le *vade-mecum* des adversaires du thomisme et dont le chapitre général des mineurs, réuni à Strasbourg en 1282, fera le contre-poison officiel des « erreurs » de saint Thomas. Enfin Matthieu d'Aquasparta, régent à Paris de 1275 à 1276, peut-être 1277, enseigne ensuite en Italie, d'abord à Bologne, puis à la curie pontificale (de 1279 à 1287) ; il est élu ministre général en 1287, devient cardinal en 1288 et meurt en 1302 ; on lui doit un commentaire sur les *Sentences* et des *Concordantiae super quatuor libros Sententiarum,* divers commentaires bibliques, des questions disputées (de *fide, de cognitione, de anima separata, de jejunio, de productione rerum. de providentia, de gratia, de Incarnatione, de legibus, de anima, de morte Christi),* six quodlibets et plusieurs opuscules théologiques ; sa doctrine est en somme une mise au point de la théologie bonaventurienne, dont il accentue les thèses les plus caractéristiques en les défendant contre les vues divergentes de Thomas d'Aquin

THÉOLOGIENS D'OXFORD

On ne signale aucun maître séculier digne de mention pour la période qui suit la mort de Jean Blund (1248).

Chez les prêcheurs, Robert Kilwardby, qui avait été maître ès arts à Paris vers 1237-1245, puis avait fait ses études théologiques dans l'ordre, est maître-régent vers 1256 jusqu'en 1261 : il devient alors provincial d'Angleterre (1261-1272), puis archevêque de Cantorbéry (1272-1279). De nombreux commentaires sur des ouvrages de grammaire, de logique, de physique et de métaphysique lui sont attribués[1] ; son *De orlu et divisione philosophiae,* la plus remarquable introduction à la philosophie que le moyen âge ait produite, semble avoir été rédigé vers 1250, à la

(1) Sur ces maîtres franciscains, cf. P. Glorieux, *op. cil.,* t. II, p. 52-109 ; M. De Wulf, *op. cit,* t. II, p. 219-230 et 248-250 ; É. Gilson, *La philosophie au moyen âge,* p. 451-452 et 488-490.

(2) Cf. *supra,* p. 199.

demande des supérieurs de l'ordre, tandis que Robert poursuivait ses études de théologie [1] ; parmi les écrits théologiques du maître anglais, il faut mentionner surtout son commentaire sur les *Sentences,* divers traités *(De unitale formarum, De conscientia, De theologia)* et les importantes *Tabulae super originalia Patrum,* qui forment une véritable introduction à l'étude des Pères[2]. Professionnel de la philosophie pendant sa jeunesse, Kilwardby s'est orienté résolument vers la science sacrée après son entrée dans l'ordre dominicain et il a subi fortement l'influence du milieu d'Oxford ; cette évolution est présentée d'ordinaire comme une conversion de l'aristotélisme à l'augustinisme, conformément aux cadres dans lesquels on s'est habitué à organiser l'histoire doctrinale du XIIIe siècle ; en réalité, le théologien est resté fidèle à l'aristotélisme éclectique qu'il avait professé à Paris et qui lui est apparu ensuite comme étroitement lié aux doctrines traditionnelles de la théologie ; c'est au nom de cette théologie traditionnelle qu'il s'est dressé, vers la fin de sa vie, contre les innovations du thomisme [3].

Chez les frères mineurs d'Oxford, le successeur le plus éminent d'Adam Marsh est Thomas d'York, qui enseigne à Oxford depuis 1253 jusque vers 1256 ; il est l'auteur d'une imposante somme de métaphysique, le *Sapientiale,* dont la doctrine est très nettement orientée ; Thomas discerne, comme sources de la philosophie, les *sapientes Dei* et les *sapientes mundi* (tous les philosophes non chrétiens) ; il attribue le *Liber de causis* à un auteur chrétien ; il préfère le platonisme à l'aristotélisme parce qu'il est plus proche de saint Augustin, mais ses maîtres préférés sont Avicebron et Dominique Gundisalvi ; il connaît à fond le .*Magisterium doctrinale* de Guillaume d'Auvergne, dont l'influence est marquante dans son œuvre ; en somme, le *Sapientiale* représente une nouvelle nuance de l'aristotélisme néoplatonisant, plus fermement orienté vers l'avicebronisme[4]. Richard Rufus, rentré depuis peu de Paris, succède à Thomas d'York vers 1256 ; le commentaire sur les *Sentences* qui lui est attribué révèle une étroite dépendance vis-à-vis de Philippe le Chancelier, Jean de la Rochelle, Alexandre de Halès, Bonaventure et surtout Richard Fishacre ; Richard cite les grands philosophes païens, mais sa connaissance d'Aristote est assez superficielle [5].

ROGER BACON

Nous connaissons déjà les débuts de la carrière de Roger Bacon[6]. Ne vers 1210-1214, il est à Paris dès avant 1236 pour y conquérir la maîtrise ès arts, puis y enseigner la philosophie. Rentré en Angleterre en 1247 pour se consacrer aux études expérimentales sous la direction de Robert Grosseteste, il put y entendre les leçons du franciscain Adam Marsh et entra lui-même dans l'ordre des

(1) Cf. F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. II, p. 416, 432-433, 571-572 ; D.-A. Callus, *The Tabulae,* p. 247-249.

(2) Cf. D.-A. Callus, *op. cit.,* p. 243-270.

(3) Sur Robert Kilwardby, cf. M. De Wulf, *op. cit,,* t. II, p. 206-208 ; É. Gilson, *La philosophie au moyen âge,* p. 484-488 et 491-492 ; D.-A. Callus, *loc. cit.*

(41 Cf. M. De Wulf, *op. cit.,* t. il, p. 93-95 ; É. Giison, *op. cit.,* p. 474-476; D.-A. Callus, *Introduction of Aristotelian Learning to Oxford,* p. 34-35.

(5) Cf. M. De Wulf, *op. cit.,* t. II, p. 93 ; D.-A. Callus, *op. cit.,* p. 35-36.

(6) Ci. *supra,* p. 200-201.

mineurs vers 1250. Son séjour en Angleterre semble avoir été occupé par le noviciat, les études théologiques et les travaux scientifiques. Bacon retourne à Paris vers 1257, mais son caractère agressif et ses idées originales doivent avoir provoqué la défiance de ses supérieurs, qui lui interdirent d'enseigner et de publier. En 1265, son protecteur Guy Foulque devint pape sous le nom de Clément IV (1265-1268) ; à la requête du pape, Bacon composa son principal ouvrage, *VOpus maius,* qui est un vaste exposé de ses vues personnelles sur l'organisation des sciences dans la Chrétienté : en sept traités, il étudie les causes de l'ignorance humaine, les rapports des sciences profanes avec la théologie, l'utilité de la grammaire et des mathématiques, la nature de la perspective, de la science expérimentale et de la philosophie morale ; *VOpus minus* et *VOpus lerlium* sont de la même période et traitent de matières analogues à celles qui font l'objet de *VOpus maius* (c'est dans *VOpus minus* que sont exposées les sept causes de la décadence de la théologie). Après la mort de Clément IV, l'activité littéraire du savant franciscain ne se ralentit guère : travaux de linguistique (grammaire grecque, vers 1272 ; grammaire hébraïque ; traité de grammaire), *Compendium philosophiae* (vaste encyclopédie, vers 1271-1276), *Compendium sludii theologiae* (1292) et divers écrits d'ordre scientifique. En 1277, ses conceptions astrologiques furent atteintes par la grande condamnation du 7 mars ; Bacon répliqua par le *Speculum astronomiae,* ce qui lui valut de nouvelles difficultés avec l'autorité. Il mourut en 1292 ou peu après ».

Roger Bacon est une des personnalités les plus originales du XIIIe siècle. Par sa nationalité, par le culte qu'il professe pour Robert Grosseteste, pour Adam Marsh et pour d'autres maîtres anglais, il se rattache à l'école d'Oxford ; mais sa carrière s'est déroulée presque tout entière à Paris ; ses écrits trahissent une familiarité très grande avec les milieux parisiens, auxquels il doit sans doute plus qu'il ne le pense lui-même ; d'ailleurs, s'il ne se croit l'obligé d'aucun des grands théologiens de Paris, il reconnaît sa dette envers un savant français, d'ailleurs peu connu, Pierre de Maricourt, pour lequel il professe le plus grand respect. Ce qu'il y a peut-être de plus étrange dans l'œuvre de Bacon, c'est le contraste entre l'intuition fondamentale et la réalisation, entre l'idéal entrevu et l'effort accompli, entre le but visé et les moyens mis en œuvre pour l'atteindre.

Par son intuition fondamentale, Bacon est tout à fait de son temps et l'orientation de sa pensée est traditionnelle, à tel point qu'elle accuse plutôt une régression par rapport à celle de Bonaventure, d'Albert et de Thomas d'Aquin : non seulement tout son effort scientifique se déploie dans les perspectives de la Chrétienté et de l'Église, réalisation terrestre du Royaume de Dieu, mais il a la hantise de l'unité du savoir chrétien et, par conséquent, il prône un système des sciences qui surbordonne de la façon la plus stricte tous les degrés du savoir profane à la science sacrée. Pour mieux assurer les bases de cette conception de la hiérarchie des sciences, il défend une interprétation traditionaliste quant à l'origine

(1) Cf. F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. II, p. 427-428 et les travaux cités à cet endroit ; É. Gilson, *La philosophie au moyen âge,* p. 476.

historique du savoir : Dieu lui-même a dû révéler aux premiers hommes les principes de solution des grands problèmes philosophiques ; si les patriarches antédiluviens ont été gratifiés d'une vie exceptionnellement longue, c'est parce qu'ils devaient compléter, par une expérience prolongée, la découverte du savoir acquis d'abord par révélation divine ; la philosophie a été consignée tout entière dans les Livres saints, sous une forme imagée ; mais en punition des péchés des hommes, Dieu leur refusa sa lumière et l'humanité vécut une longue période de décadence intellectuelle jusqu'à Salomon, en qui la philosophie connut une brillante renaissance, puis, après Salomon, jusqu'à Thalès de Milet, qui reçut des Hébreux le flambeau de la philosophie et le transmit à ses successeurs ; Aristote est le sommet de la pensée grecque ; la sagesse des Hébreux et celle des Grecs se rejoignent dans la sagesse chrétienne. C'est au service de cette véritable sagesse que Roger Bacon a consacré sa vie et il lui paraît urgent de travailler à son développement, car c'est la condition du triomphe de l'Église sur les infidèles et ce sera la condition de son triomphe à la fin des temps, lors de l'avènement de l'Antéchrist.

Mais la sagesse, même en régime chrétien, peut subir de graves éclipses de par la faute des hommes, et Bacon est convaincu que la plupart de ses contemporains font fausse route ; au plan des moyens ou des méthodes, il est un vivant anachronisme et ses vues étonnantes sur le développement futur du savoir positif en font un précurseur génial de la science moderne. Il critique avec âpreté les méthodes théologiques en honneur et dénonce, dans *l'Opus minus,* les sept vices de la théologie : incursions dans le domaine propre de la philosophie, ignorance des sciences, ascendant excessif de certains maîtres, surtout Alexandre de Halès et Albert de Cologne, préférence donnée aux *Sentences* sur la *Bible,* usage du texte corrompu de la Vulgate, erreurs d'exégèse et ignorance des prédicateurs. La critique essentielle, on le voit, porte sur l'abus de la méthode spéculative au détriment de l'étude scientifique des Livres saints, laquelle suppose des connaissances éprouvées dans le domaine des langues et dans celui des sciences de la nature. Bacon doit à Grosseteste le goût de la philologie et le culte des mathématiques ; Pierre de Maricourt, qu'il appelle *dominus experimentorum,* lui a révélé la méthode expérimentale. Il existe trois sources du savoir : l'autorité, le raisonnement et l'expérience ; celle-ci l'emporte sur les autres modes de connaissance et peut seule donner à l'esprit humain sa pleine satisfaction, la certitude d'atteindre le réel. L'expérience peut être interne et spirituelle ou bien externe et sensible ; la première révèle à l'âme sa propre réalité et la met en rapport avec le monde invisible, d'abord par des intuitions d'ordre naturel, ensuite grâce à des interventions surnaturelles de Dieu ; la seconde nous donne accès au monde corporel et rend possible la science expérimentale. Toute science, comme d'ailleurs toute vertu, vient de Dieu, non seulement parce qu'il a révélé la sagesse aux premiers hommes et parce qu'il a inspiré les auteurs des Livres saints, mais parce qu'il illumine directement toutes les intelligences ; il doit donc être appelé l'intellect agent de l'humanitéL

(1) M. Gilson écrit à ce sujet :« Sans se confondre avec ics averroïstes qu'il réfute ailleurs vi-

Il faudrait pouvoir suivre Bacon dans le détail de ses exposés et de ses observations toujours si personnelles sur l'étude des langues, sur le rôle des mathématiques, sur l'astrologie, l'optique, l'alchimie, pour faire voir à quel point ses intuitions devancent les conceptions courantes de son temps. Isolé, en réaction perpétuelle contre le milieu, il est demeuré incompris et n'a pas fait école ; mais le courant de pensée qu'il représente continuera de se frayer un passage et de s'infiltrer dans les milieux scolaires, où il jouera un rôle important à partir du XIVe siècle h

ALBERT

Pour achever notre tour d'horizon, il nous reste à dil-6 un mo^ Première école albedine. On la rencontre à Strasbourg, où le maître avait enseigné durant sa jeunesse, avant de se rendre à Paris, et où il avait séjourné encore en 1268 et 1269. Hugues Ripelin de Strasbourg est l'auteur d'un célèbre *Compendium theologicae verilalis,* qui est un résumé fidèle de l'enseignement théologique d'Albert et qui date de 1268. Le dominicain Ulric de Strasbourg (aussi *Ulricus Engelberli)* est un disciple fervent du maître, qu'il appelle *nostri temporis stupor et miraculum* ; il avait suivi ses leçons à Cologne entre 1248 et 1254, à l'époque où Albert entreprit son commentaire du *corpus* dionysien ; devenu lecteur à Strasbourg, il enseigna la théologie dans l'esprit du pseudo-Denis, à en juger par la *Summa de bono,* incomplète, le seul de ses écrits qui soit parvenu jusqu'à nous ; provincial de 1272 à 1277, il se rendit à Paris en 1277 pour y conquérir la maîtrise, mais il mourut peu de temps après, encore bachelier. Ulric est le premier anneau de la chaîne néoplatonicienne qui relie Albert le Grand à Nicolas de Cues, en passant par les grands mystiques rhénans du XIVe siècle 2.

LES FORCES EN PRÉSENCE

Si l'on essaie de récapituler les principaux résultats de l enquête qui vient d'être faite sur le mouvement doctrinal entre 1250 et 1277, quelques faits dominants doivent être relevés.

Le centre d'intérêt, le foyer principal de la vie intellectuelle demeure Paris : c'est là que naissent les courants de pensée les plus typiques et que se forment les écoles les plus nettement orientées ; c'est là que la grande crise se prépare, dont les prodromes sont déjà apparents, puisque,

goureusement, Bacon emploie une terminologie averroïste. Il donne le nom d'intellect agent à ce maître intérieur qui nous instruit et que saint Augustin ou saint Bonaventure nommaient le Verbe. » *(La philosophie au moyen âge,* p. 477.) Or M. Gilson a créé lui-même la formule « augustinisme avicennisant » pour désigner les scolastiques qui, sous l'influence *d'Avicenne,* transforment en intellect agent le Dieu illuminateur de saint Augustin. Il n'y a rien d' « averroïste » en cela. Une fois de plus nous rencontrons ici l'étrange confusion relevée déjà et dont M. Gilson pourrait seul nous expliquer la genèse.

(1) Sur Roger Bacon, cf. M. De Wulf, *op. cit.,* t. II, p. 269 282 ; É. Gilson, *np. cit.,* p. 476-482 et 571-572. — Le style de Bacon est savoureux et plein de vie ; ses écrits abondent en observations sur son milieu et en jugements, souvent excessifs, sur ses contemporains ; il a des formules remarquablement expressives pour traduire ses vues personnelles, qui sont parfois des intuitions vraiment géniales. Relevons, à titre d'exemple, l'emploi de la formule *scientia experimenlalis* avec les commentaires qui la mettent en valeur : à l'heure où la conception aristotélicienne de la science jouit d'un crédit universel et s'impose même en théologie, la position de Bacon implique une véritable révolution intellectuelle et des vues presque prophétiques sur l'avenir du savoir,

(2) Cf. M. De Wulf, *op. cit.,* t. H, p. 145-146 ; É. Gilson, *op. cit.,* p. 516-519.

à partir de 1267, les conflits se déclarent et les groupes s'affrontent.

Quelles sont les forces en présence ? A l'extrême gauche, au sein de la Faculté des arts, le parti turbulent et dynamique de l'aristotélisme radical, sous la conduite de Siger de Brabant et de Boèce de Dacie. A l'extrême droite, la Faculté de théologie presque au complet, séculiers et franciscains, ceux-ci formant l'aile marchante dans la réaction des théologiens contre les philosophes, pour la défense de la sagesse chrétienne contre la sagesse païenne, de la doctrine sacrée, dont ils sont les dépositaires attitrés, contre les prétentions du savoir profane ; appelons ce deuxième groupe le parti des théologiens conservateurs. Au centre, à mi-chemin entre les deux groupes extrêmes, se tient Thomas d'Aquin, presque seul au début, mais entouré bientôt d'un cercle de disciples où l'on peut discerner deux groupes : l'école dominicaine de Paris et les aristotéliciens modérés de la Faculté des arts ; la position doctrinale de Thomas est très personnelle, en théologie comme en philosophie, et elle ne peut se confondre avec celle des deux partis extrêmes ; cependant, par ses remarquables commentaires sur Aristote et par une série d'options philosophiques, il apparaît aux yeux des théologiens (et aussi des artiens) comme un partisan du péripatétisme, comme l'allié des philosophes et comme l'adversaire de la théologie traditionnelle.

LE KÉO-AUGUSTINISME

La *philosophie* de saint Bonaventure et celle de saint Thomas ne s'opposaient pas comme un système augustinien et un système aristotélicien, mais comme deux formes inégalement évoluées de l'aristotélisme néoplatonisant : plus éclectique chez le maître franciscain, il a pris, chez saint Thomas, la forme d'une synthèse robuste et sans fissures. Or. loin de suivre le maître dominicain dans cet effort de rajeunissement et d'approfondissement de la philosophie, les disciples de saint Bonaventure ont cru devoir maintenir à tout prix les thèses caractéristiques de l'aristotélisme éclectique. Comment s'explique cette attitude, qui semble bien avoir reçu l'approbation du ministre général vers la fin de sa vie ? On en aperçoit deux raisons essentielles. D'une part, l'aristotélisme éclectique était devenu, depuis Guillaume d'Auvergne et Alexandre de Halès, un *élément intégrant de la spéculation théologique* et plusieurs doctrines, directement inspirées d'Avicebron ou parfois d'Avicenne, avaient été incorporées à un système théologique qui puisait son inspiration dans la théologie du XIIe siècle et, à travers elle, dans les Pères et surtout dans saint Augustin ; les théologiens franciscains et séculiers qui, aux environs de 1270, prirent la défense de ce corps de doctrines constitué quelque quarante ans plus tôt, s'imaginèrent de bonne foi qu'ils défendaient l'enseignement traditionnel de l'Église et l'héritage de saint Augustin. D'autant plus — et c'est la seconde raison de leur attitude — que les innovations introduites par Thomas d'Aquin leur paraissaient gravement suspectes à cause de leur parenté visible avec l'aristotélisme de Siger de Brabant.

Mais les maîtres franciscains n'en sont pas restés là. Ils ont compris très vite qu'une réaction purement défensive et purement négative ne

pourrait briser l'élan de la philosophie nouvelle. Pour faire front d'une manière efficace à l'aristotélisme radical et au thomisme sur le plan de la controverse philosophique, pour mieux combattre le prestige d'Aristote et de Thomas d'Aquin, ils se sont groupés autour de saint Augustin et se sont proclamés les héritiers de sa pensée et de son esprit. Ainsi se constitue au sein de l'école théologique traditionnelle, à partir de 1270 et surtout après la condamnation de 1277, une orientation *philosophique* beaucoup plus ferme qu'auparavant : le groupe des maîtres franciscains, renforcé par une fraction des maîtres séculiers, prennent conscience de leur accord virtuel sur un ensemble de positions philosophiques et de leur commune opposition à une série de doctrines thomistes ; à l'aide de ces matériaux, ils s'appliquent à forger un système philosophique d'inspiration augustinienne, destiné à tenir en échec le thomisme. Nous appellerons ce nouveau courant philosophique le néo-augustinisme pour en souligner deux caractères essentiels : d'une part, ce courant se rattache délibérément à saint Augustin et aux doctrines augustiniennes inviscérées dans la théologie occidentale ; plusieurs représentants de cette école s'efforceront de trouver, dans la théorie augustinienne de la connaissance, la clef de voûte d'une authentique synthèse rationnelle ; mais, d'autre part, il s'agit évidemment d'un néo-augustinisme, car cette philosophie accueille une dose importante d'éléments qui n'ont aucune parenté historique avec l'augustinisme primitif, entre autres des doctrines aristotéliciennes et des conceptions de provenance juive (Avicebron) ou arabe (Avicenne)

A la lumière de ces événements historiques, il est possible de préciser ce que fut l' « augustinisme » du xme siècle.

Et tout d'abord, il n'y a pas d'augustinisme proprement dit ou d'école augustinienne avant 1270. La théologie occidentale a toujours été augustinienne dans son inspiration et dans plusieurs de ses doctrines les plus caractéristiques ; les ouvrages scripturaires et dogmatiques de l'évêque d'Hippone n'ont jamais cessé de nourrir la pensée des théologiens dans l'Église latine et ces ouvrages doivent être comptés parmi les sources principales et permanentes de la science sacrée. En ce sens, la théologie de saint Thomas est tout aussi augustinienne que celle de ses contemporains et l'avènement du thomisme n'a nullement mis fin à cette sorte d'hégémonie du plus grand parmi les Pères de l'Église d'Occident. Mais l'école augustinienne au sens strict se constitue vers 1270, en réaction contre le thomisme naissant : comme l'ont remarqué depuis longtemps Ehrle et De Wulf, le terme « augustinisme » a surtout un sens polémique ; il suppose donc une rupture dans l'unité doctrinale, et cette rupture s'est opérée vers 1270.

Ensuite, le conflit entre le thomisme et l'augustinisme se situe avant tout au plan philosophique. Ce sont les innovations philosophiques de Thomas d'Aquin et leur usage dans la spéculation théologique qui ont heurté les théologiens conservateurs ; c'est une philosophie d'inspiration

(1) Cf. F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. II, p. 486 n. I, p. 715 et 729-730.

augustinienne que ces théologiens vont chercher à constituer pour barrer la route à la « philosophie nouvelle » créée par saint Thomas.

En quoi cette philosophie — que nous avons proposé d'appeler le néo-augustinisme — mérite-t-elle d'être dite augustinienne ?

Dans une étude qui a eu un retentissement considérable, M. Gilson a essayé d'établir que la rupture entre saint Thomas et saint Augustin s'était faite dans le domaine de la connaissance, saint Thomas ayant abandonné les vues augustiniennes sur l'illumination divine pour adopter sur toute la ligne les positions d'Aristote [1]. Sans contester les faits que M. Gilson avait mis à la base de son exposé, M. De Wulf estimait que le problème de la connaissance n'avait jamais été le centre d'intérêt dans la controverse du XIIIe siècle entre thomistes et augustiniens : « On ne peut, sans fausser et sans rapetisser les conflits philosophiques du XIIIe siècle, faire de cette doctrine (l'illumination divine) le nœud vital des discussions, le point de rupture de l'augustinisme et du thomisme. *La répudiation par saint Thomas de la théorie de la connaissance basée sur l'illumination divine n'est pas l'événement primordial* qui explique l'apparition de la puissante synthèse dont il est l'auteur. Le conflit est plus profond. C'est dans la métaphysique qu'il gît tout d'abord[2]. » A quoi M. Gilson répliquait naguère, en s'appuyant sur le témoignage de Jean Peckham : « Ce n'est donc pas céder à une illusion de perspective due à l'influence de la philosophie moderne, que d'attribuer une importance considérable au problème de la connaissance dans les luttes doctrinales du XIIIe siècle finissant... Ce qui est vrai, c'est que ce problème ne doit pas alors son importance à ses connotations critiques, mais à ses connotations religieuses. Il s'agit avant tout de savoir si l'homme peut ou non se passer de Dieu pour la connaissance du vrai '. »

Que penser de tout cela ? Les points de vue qui viennent d'être rappelés sont-ils inconciliables ?

Il semble que le conflit entre l'école augustinienne et l'école thomiste puisse être considéré à un double plan, l'un plus superficiel, l'autre plus profond ; l'un au niveau de la pensée explicite, l'autre plutôt au niveau de la pensée implicite.

Tant qu'on reste à la surface des choses et au simple examen des faits, il paraît incontestable que le foyer principal de la controverse n'est pas la théorie de la connaissance, mais la métaphysique, et que, sur le terrain proprement philosophique, « le conflit ne se produit pas entre l'aristotélisme et une philosophie de contenu augustinien, mais entre deux formes inégalement évoluées de l'aristotélisme »[4], l'aristotélisme éclectique et le thomisme. Ce sont des thèses métaphysiques (pluralité des formes, création dans le temps) que Peckham et ses partisans défendent contre Thomas d'Aquin aux environs de 1270 ; ce sont des thèses métaphysiques

(1) Cf. E. Gilson, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin,* dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* t. I, 1926, p. 5-127.
(2) M. De Wulf, *L'augustinisme « avicennisant »,* dans *Revue néoscolastique de philosophie,* février 1931, p. 16. Cf. F. Van Steenberghen, *M. De Wulf historien de la philosophie médiévale,* dans *Revue philosophique de Louvain,* novembre 1948, p. 434-436.
(3) É. Gilson, *La philosophie au moyen âge,* p. 489.
(4) F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. II, p. 718-719.

qui sont visées dans les condamnations de Paris et d'Oxford ; la théorie thomiste de la connaissance n'est attaquée ni dans les décrets épiscopaux, ni dans le *Correclorium* de Guillaume de la Mare ; enfin, nous allons le voir bientôt, c'est en métaphysique que l'école augustinienne manifeste une certaine fermeté et une certaine continuité, tandis que la doctrine de l'illumination est abandonnée par plusieurs maîtres franciscains, comme Richard de Mediavilla, Guillaume de Ware et même Pierre-Jean Olieu. A ce premier point de vue on doit donc dire avec M. De Wulf que « les théories essentielles de l'augustinisme philosophique sont étrangères à l'esprit d'Augustin » [1] et que, dès lors, l'enjeu de la lutte engagée par les augustiniens n'est pas la sauvegarde de doctrines spécifiquement augustiniennes. Considérée à ce niveau de la pensée explicite, la fameuse déclaration de Peckham, dans sa lettre du 1er juin 1285 à l'évêque de Lincoln, pourrait paraître tendancieuse, du fait qu'elle semble déplacer l'objet principal de la controverse pour mieux opposer saint Thomas à saint Augustin ; déclaration tardive, du reste, dans laquelle l'archevêque de Cantorbéry s'efforce de justifier les mesures qu'il a prises contre le thomisme, en se posant en défenseur de saint Augustin [3].

Mais de ce premier point de vue on n'atteint pas au fond du débat. Il semble bien que Peckham est sincère lorsqu'il se donne la mission de protéger le patrimoine spirituel légué par l'évêque d'Hippone ; il semble même qu'il ne se trompe pas tout à fait. Nous l'avons dit déjà, si les théologiens conservateurs se sont attachés aux doctrines caractéristiques de l'aristotélisme éclectique, c'est parce qu'elles faisaient corps avec l'édifice de la théologie spéculative construit au cours des quarante dernières années par Guillaume d'Auvergne, Alexandre de Halès, Jean de la Rochelle, Ronaventure et d'autres maîtres vénérés ; dans ce contexte théologique (et, pour autant, augustinien), ces thèses avaient pris, à leurs yeux, une couleur religieuse et une sorte de destination sacrée : la création dans le temps et les raisons séminales s'harmonisaient parfaitement avec les récits de la *Genèse* ; l'hylémorphisme universel rencontrait les données bibliques sur la nature des anges et des démons ; la pluralité des formes était exploitée dans la théologie de l'incarnation ; l'illumination divine facilitait l'explication de la foi et de la vie mystique ; les tendances volontaristes écartaient tout danger de déterminisme psychologique et soulignaient la primauté de la charité dans la vie chrétienne ; toutes ces doctrines, qu'elles vinssent d'Augustin, d'Avicebron ou d'ailleurs, s'accordaient donc à souhait avec la théologie augustinienne ; fune d'elles, la doctrine de l'illumination, paraissait essentielle à la vision augustinienne de l'univers, où Dieu n'est pas seulement l'Être souverain et la source unique et immédiate de tous les autres êtres, mais où sa présence active et aimante se révèle dans la vie supérieure de l'esprit et où, par conséquent, la recherche de Dieu se réalise, non point par une dialectique savante à la manière d'Aristote ou même de Plotin, mais par une expérience psychologique, de caractère moral et religieux, qui s'achève par la découverte

(1) M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale,* t. II, p. 258.
'2) Cf. É. Gilson, *op. cit.,* p. 488-489.

du Maître intérieur. L'attachement de Peckham à cette théologie et à cette vision augustiniennes est la raison profonde de son opposition aux initiatives philosophiques de Thomas d'Aquin, dans lesquelles il voit l'abandon des conceptions traditionnelles, augustiniennes et chrétiennes sous l'influence d'une philosophie d'inspiration païenne, naturaliste et rationaliste : ce que Peckham reproche avant tout au thomisme, c'est de mépriser les doctrines des Pères *{vilipensis sanctorum sententiis)* et de s'appuyer presque uniquement sur les doctrines des philosophes *{philosophicis dogmatibus quasi totaliter innititur, ut plena sit idolis domus Dei)*

En tout cela, c'est bien l'esprit augustinien qui anime Jean Peckham et ses collègues. Ils ne se trompaient pas en pensant que saint Thomas sacrifiait quelque chose de cet esprit en adoptant une philosophie plus critique et plus intellectualiste. Mais le maître dominicain servait la cause de la théologie et de la religion en poussant plus loin que ses adversaires les exigences de la pensée, en se dégageant de certaines formes illusoires de l'expérience religieuse et en dépassant, dans cette mesure, l'augustinisme [2].

A l'époque de son professorat, saint Bonaventure avait enseigné une théologie d'inspiration augustinienne, dans laquelle il utilisait une philosophie que nous avons caractérisée comme « un aristotélisme éclectique néoplatonisant et surtout augustinisant »[3] ; cette théologie ne tranchait pas sur celle de ses prédécesseurs ou de ses contemporains et, dès lors, il n'a pas pu songer à l'opposer à d'autres orientations de la science sacrée. Dix ans plus tard, la situation n'est plus la même et nous savons que le ministre général des mineurs a été le premier à réagir contre la menace de l'aristotélisme radical. Il ne paraît pas douteux que les innovations doctrinales de Thomas d'Aquin lui ont paru dangereuses et qu'il a encouragé Peckham et son entourage dans leur opposition au thomisme. Il peut donc être considéré comme l'inspirateur du néo-augustinisme ; il n'en est pas à proprement parler le fondateur, car ses interventions dans les luttes doctrinales autour de 1270 se situent au plan religieux et ses fonctions ne lui ont pas permis d'intervenir directement sur le terrain de la controverse philosophique. Jean Peckham est le véritable *fondateur* de l'école augustinienne : c'est lui qui, le premier, a souligné en termes explicites, et d'ailleurs manifestement excessifs, les divergences profondes qu'il apercevait entre la doctrine de Thomas d'Aquin et la théologie courante ; c'est lui qui, le premier, a dénoncé les innovations de saint Thomas comme une infidélité à saint Augustin. Enfin la codification du néo-augustinisme a été l'œuvre de Guillaume de la Mare dans son *Correctorium fratris Thomae.*

(1) Cf. art. *Thomas d'Aquin* dans *Dictionnaire de théologie catholique,* t. XV, col. 657.

(2) Cette interprétation du conflit entre saint Thomas et l'école augustinienne rejoint les pages où M. É. Gilson met en relief l'opposition du thomisme et de l'augustinisme dans le domaine de l'expérience religieuse et du sentiment religieux : cf. É. Gilson, *La philosophie, au moyen âge.,* p. 450, 539-540, 587. Dans ce dernier passage (p. 587), l'auteur oppose aussi la conception plotinienne de l'Un et de l'émanation, à la conception augustinienne de Dieu, créateur et trinité, cause exemplaire du monde contingent ; il va sans dire qu'en ceci le thomisme ne s'oppose nullement à l'augustinisme.

¿3) Cf. ci-dessus, p. 233.

Le néo-augustinisme ainsi constitue n'était guère viable, car il prétendait retenir des éléments trop disparates et plusieurs de ses positions, représentant un stade dépassé dans l'évolution de la pensée philosophique, ne pouvaient résister indéfiniment aux assauts de la critique. L'école augustinienne n'a jamais été très homogène et elle n'a cessé de subir l'attraction du thomisme, du moins dans ses membres les plus clairvoyants. L'évolution qui va s'opérer dans son sein s'achèvera dès les premières années du XIVe siècle, où elle sera absorbée par le scotisme. Le néo-augustinisme n'aura guère vécu plus de trente ans [1].

PREMIERS CONFLITS

Dès 1267, le conflit éclate entre le parti des théologiens et celui de Siger : à trois reprises, en des termes de plus en plus explicites et de plus en plus violents, le ministre général des mineurs, Bonaventure, dénonce le péril d'un nouveau paganisme dont la Chrétienté se trouve menacée par l'attitude naturaliste et rationaliste de bon nombre de maîtres parisiens. Les *Collationes de decem praeceptis* (1267) et *de donis Spiritus Sancti* (1268) condamnent les erreurs les plus flagrantes des partisans de Siger et désignent comme cause profonde du mal une fausse conception de la recherche philosophique ; cette idée prend un nouveau relief dans les *Collationes in Hexaemeron* (1273), où le prédicateur s'en prend directement à Aristote et voit dans la méconnaissance de l'exemplarisme la racine de toutes ses erreurs ; il combat surtout l'idée, inacceptable pour un penseur chrétien, d'une philosophie séparée et il revendique les droits de la science sacrée, clef de voûte de l'édifice de la sagesse chrétienne [2].

Dès 1270, Thomas d'Aquin était entré en lice à son tour, pour combattre la thèse la plus pernicieuse de Siger : le monopsychisme inspiré d'Averroès. Se mettant délibérément sur le terrain de son adversaire, celui de l'exégèse d'Aristote et de la discussion philosophique, Thomas développe, dans son *De unitate intellectus,* une attaque vigoureuse contre les positions de Siger, obligeant celui-ci à modifier ses vues dans ses écrits ultérieurs [3].

C'est également au cours de la période orageuse inaugurée en 1267 que se fait la rupture entre Thomas d'Aquin et les théologiens conservateurs, au premier rang desquels se trouve Jean Peckham, le maître-régent de l'école franciscaine de Paris, de 1269 à 1271. Jusqu'aux approches de 1270, les prêcheurs et les mineurs avaient suivi des sentiers parallèles sur le terrain doctrinal et il n'existe pas de traces de polémiques philosophiques ou théologiques entre les deux écoles avant cette date, alors que la rivalité latente des deux ordres devait favoriser et envenimer les oppositions d'idées ; unis dans la défense de leurs privilèges contre les séculiers, les mendiants avaient su éviter d'affaiblir leur position par des querelles doctrinales. Comme nous l'avons dit, la rupture entre les deux écoles

(1) Sur le néo-augustinisme et sa réaction contre le thomisme, cf. aussi M. De Wulf., *op. cit.,* t. II, p. 255-258 et 357-359 ; L.-B. Gillon, *Thomas d'Aquin,* dans le *Dictionnaire de théologie catholique,* t. XV, col. 654-693.

(2) Cf. F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. II, p. 712-714 et 723-724 ; *supra,* p. 229-230.

(3) Cf. *supra,* p. 266 et *Siger de Brabant,* t. II, p. 633-642 et 714 ; L.-B. Gillon, *Thomas d'Aquin. V. Signification historique de la théologie de saint Thomas,* dans le *Dictionnaire de théologie catholique,* t. XV, 1946, col. 652-654.

a été provoquée par les innovations nombreuses et profondes que Th d'Aquin avait introduites dans sa philosophie et dans sa théologie les théologiens virent dans ces nouveautés des concessions dangereuses à la pensée païenne, une manière intolérable de préférer l'autorité des philosophes à celle des saints, voire une complicité coupable avec ceux qui sapaient la pensée chrétienne en propageant les doctrines hétérodoxes d'Aristote. On connaît deux épisodes du conflit entre Thomas d'Aquin et l'école franciscaine : le premier se produisit au cours d'une séance académique où le maître dominicain eut à subir l'assaut du carré compact des théologiens conservateurs, menés par Peckham, à propos de la question de la pluralité des formes ; le second a pour témoin l'opuscule de saint Thomas *De aeternitate mundi,* rédigé sans doute en 1271, et qui renferme un des rares passages de l'œuvre littéraire de saint Thomas où il abandonne son imperturbable sérénité : il est visiblement agacé par la prétention des théologiens qui, contre l'autorité presque unanime des grands philosophes, déclarent absurde l'idée d'un monde éternel[1].

Les controverses doctrinales se sont poursuivies sans relâche jusqu'en 1277 et nous en avons évoqué déjà plusieurs autres épisodes : le *De erroribus philosophorum* et le *De plurificatione inlellectus possibilis* de Gilles de Rome, la lettre de Gilles de Lessines à Albert le Grand et la réponse de ce dernier. Il faut y joindre les écrits de Siger ou de ses partisans, ainsi que les écrits des théologiens, et il est probable que d'autres documents de l'époque seront retrouvés tôt ou tard[2].

§ 2. — La condamnation du 7 mars 1277.

LE DÉCRET ÉPISCOPAL

Nous connaissons deja les circonstances qui ont amené l'Évêque de Paris à promulguer la retentissante sentence du 7 mars 1277[3]. Bien qu'il n'émane pas de la suprême autorité de l'Église et qu'il n'ait jamais eu qu'une portée locale, cet acte doit être considéré comme la plus grave condamnation du moyen âge et il a eu des répercussions prolongées sur le mouvement des idées. Étienne Tempier avait réuni une commission de seize théologiens (parmi lesquels Henri de Gand), qui se livrèrent à une enquête hâtive et incohérente ; en moins de trois semaines, les écrits suspects furent dépouillés, chaque membre s'étant chargé sans doute d'une partie de la besogne ; les propositions extraites de ces écrits furent rassemblées pêle-mêle, dans un beau désordre, sans aucun effort d'organisation ou d'unification, à tel point qu'on n'a évité ni les répétitions, ni même les contradictions dans ce syllabus de 219 articles.

Le décret comporte un prologue dans lequel l'évêque flétrit l'attitude des artiens qui, entraînés par les philosophes païens, enseignent de détes-

(1) Cf. F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. II, p. 548-550 et 714-718 ; É. Gilson. *La philosophie au moyen âge,* p. 539-541 ; L.-B. Gillon, *Thomas d'Aquin. V. Signification historique de la théologie de saint Thomas,* col. 654-693, où l'on trouve un exposé détaillé des innovations doctrinales de saint Thomas.

(2) Cf. *supra,* p. 267-268 et P. Glorieux, *Tempier (Étienne),* dans *Dictionnaire de théologie catholique,* t. XV, 1946, col. 100.

(3) Cf. *supra,* p. 268.

tables erreurs et qui, pour échapper à l'hérésie, opposent la vérité de la foi catholique à la vérité philosophique, comme s'il pouvait y avoir deux vérités contradictoires. Il condamne absolument toutes les erreurs énumérées dans la liste qui suit et il excommunie tous ceux qui les ont enseignées, ainsi que leurs auditeurs, à moins qu'ils ne se présentent dans les sept jours à l'évêque ou à son chancelier pour recevoir la peine proportionnée à leur délit. Tempier condamne ensuite nommément deux ouvrages, le *De deo amoris* (un écrit licencieux d'André le Chapelain) et un livre de géomancie, auxquels il joint tous les écrits de nécromancie, d'astrologie judiciaire, de magie et, en général, tous les libelles contraires à la foi et aux bonnes mœurs ; les mêmes sanctions que plus haut sont prises contre les auteurs et les lecteurs de ces écrits.

Vient ensuite le syllabus lui-même. Le P. Mandonnet a publié ce syllabus en y introduisant un ordre logique et il arrive au résultat suivant : 179 erreurs philosophiques et 40 erreurs théologiques ; les premières portent sur la nature de la philosophie (7), sur Dieu (25), sur les Intelligences séparées (31), le monde corporel (49), l'homme et son activité spirituelle (57), le miracle (10) ; les erreurs théologiques visent la religion chrétienne (5), les dogmes (15), les vertus chrétiennes (13) et les fins dernières (7).

DU *Décret*

A la lumière de l'histoire doctrinale du XIIIe siècle et surtout des événements qui remplissent les années 1267-1277, il est aisé de saisir la véritable portée de l'acte du 7 mars 1277. Réaction de l'augustinisme contre l'aristotélisme, dit-on fréquemment depuis les travaux de Ehrle ; mais c'est là présenter les choses sous un aspect qui n'est pas fondamental. Il s'agit du dénoûment brutal — et trop violent, nous allons le voir — d'une crise dont les premiers symptômes se sont manifestés dès 1210 : crise de l'intelligence chrétienne, ébranlée par l'irruption massive du savoir païen. Le décret de 1277 est d'abord la réaction des hommes d'église contre la menace nouvelle du paganisme, et cette réaction se produit dans la métropole intellectuelle de la Chrétienté, où le péril se faisait sentir plus que partout ailleurs ; sur le plan universitaire, c'est un acte de défense de la Faculté de théologie contre l'emprise sans cesse croissante de la philosophie et contre les audaces doctrinales de plus en plus inquiétantes de la Faculté des arts. Sans doute, nous le savons déjà, les théologiens conservateurs et surtout les franciscains se sont réclamés de saint Augustin et ont fait de lui leur porte-étendard dans la lutte contre Aristote ; mais, ainsi que l'observe M. Gilson, « ce triomphe d'Aristote sur saint Augustin, qu'était-ce au fond sinon la revanche du paganisme antique sur la vérité de l'Évangile » [1] ?

Le décret de 1277 présente un autre aspect, moins édifiant peut-être, mais plus instructif, car il comporte une salutaire leçon de modération et de prudence pour tous les gardiens de l'orthodoxie et surtout pour les « flaireurs d'hérésies », trop portés à voir de dangereuses erreurs dans

(1) É. Gilson, *La philosophie au moyen âge,* p. 540.

les opinions de leurs adversaires : « cette condamnation de 1277 fut. sans aucun doute, œuvre de parti et nettement tendancieuse »[1]. Sous prétexte de combattre les erreurs du paganisme, on visa quelques-unes des thèses caractéristiques de Thomas d'Aquin (décédé depuis trois ans) ; le thomisme se trouva atteint par une série d'articles du syllabus de Tempier et des doctrines parfaitement orthodoxes subirent la même réprobation que les pires erreurs d'Aristote, d'Avicenne ou d'Averroès ; il s'agissait surtout des thèses thomistes relatives à l'unité du monde, à l'individuation des esprits et des corps, à la localisation des substances spirituelles et à l'opération volontaire. Gilles de Rome fut atteint par plusieurs articles du décret épiscopal, pour ses idées voisines de celles de saint Thomas d'Aquin ; il ne put reprendre son enseignement comme bachelier et parvenir à la licence qu'après avoir rétracté ses « erreurs »[2].

CONSÉQUENCES DU DÉCRET

L'intervention d'Étienne Tempier brisa l'essor de l'aristotélisme radical en éliminant les principaux chefs du parti et en réduisant pour longtemps au silence leurs adeptes. Le mouvement hétérodoxe disparut-il complètement pendant un quart de siècle ou bien le feu couva-t-il sous la cendre jusqu'au jour où Jean de Jandun le ranima, au début du xive siècle, en professant ouvertement des doctrines averroïstes ? On ne saurait le dire dans l'état actuel de nos connaissances[3].

Mais les conséquences du décret de Paris ne furent pas moins considérables en tant qu'il atteignait le thomisme. Car la menace d'excommunication qui accompagnait la censure des 219 articles n'était pas une clause de style pour les maîtres parisiens et, dès lors, l'acte de 1277 pesa lourdement sur la vie scientifique à Paris pendant un demi-siècle. En 1296, près de vingt ans après la condamnation, l'aveu suivant se lit chez Godefroy de Fontaines, connu cependant pour son indépendance d'esprit : *Hoc est difficile determinare propter articulos circa hoc condemnatos qui contrarii videntur ad invicem, et contra quod nihil intendo dicere propter periculum excommunicationis*[4] ; il s'agit de la présence de l'ange dans un lieu. Le décret de Tempier va retarder les progrès du thomisme, donner un renouveau de vitalité à l'aristotélisme éclectique que saint Thomas avait voulu dépasser, provoquer des tentatives de compromis entre les thèses condamnées et les positions anciennes, entretenir un malaise persistant dans les milieux universitaires parisiens, envenimer les polémiques entre les écoles et enfin provoquer une campagne d'opinion pour le retrait de la censure des doctrines thomistes. Deux ans après la canonisation de saint Thomas (1323), le 14 février 1325, Étienne de Bourret, quatrième successeur d'Étienne Tempier sur le siège de Paris, annulera la

(1) Cf. P. Glorieux, *Tempier, loc. cit.,* col. 102.
(2) *Ibid.,* col. 102-104.
(3) Cf. à ce sujet l'étude déjà signalée de R.-A. Gauthier, *Trois commentaires « averroïstes » sur l'Éthique à Nicomaque.* Les documents étudiés par l'auteur sont des témoins fort intéressants de l'enseignement de la Faculté des arts à la fin du xme siècle et au début du xive. Tout en révélant l'influence persistante d'Aristote, ils indiquent un recul très marqué des positions hétérodoxes antérieures à 1277.
(4) *Quodlibet XIII,* 4. Cf. P. Glorieux, *Tempier, loc. cit.,* col. 104.

sentence de 1277 dans la mesure où elle atteignait des thèses du docteur angélique et il les laissera à la libre discussion des écoles 1.

CONDAMXATIOXS A OXFORD Le décret de l'évêque de Paris n'avait qu'une portée locale, nous l'avons déjà fait observer. Vu la gravité du péril doctrinal que représentait l'aristotélisme hétérodoxe, on s'attendrait à voir interdire en d'autres milieux universitaires les erreurs les plus flagrantes des partisans de Siger. En fait, ce sont des thèses thomistes qui furent censurées à Oxford. Une première fois le 18 mars 1277, onze jours après la condamnation parisienne, lorsque l'archevêque de Cantorbéry, Robert Kilwardby, interdit d'enseigner seize propositions d'inspiration thomiste. Une deuxième fois le 29 octobre 1284, lorsque le successeur de Kilwardby, Jean Peckham, confirma la censure de son prédécesseur. Une dernière fois le 30 avril 1286, lorsque le même Peckham condamna de nouveau huit propositions thomistes, relatives surtout à l'unicité de la forme substantielle. Toutes ces interventions intempestives ne manquèrent pas de provoquer de vifs mécontentements chez les prêcheurs, de plus en plus gagnés à la cause de leur illustre confrère, et de susciter une abondante littérature de polémique entre partisans et adversaires du thomisme2.

§3. — Le mouvement doctrinal après 1277.

ORIEXTAT1OX Si la grande condamnation du penpatetisme a fausse en quelque mesure le libre jeu des idées, même dans les limites de l'orthodoxie, et si elle a rompu, au moins provisoirement, l'équilibre des forces au profit de la réaction conservatrice, elle n'a nullement ralenti le mouvement doctrinal, ni à Paris, ni dans les autres foyers d'études supérieures. Formés à l'école des grands maîtres qui avaient illustré les chaires parisiennes et dont les écrits s'étaient rapidement répandus aux quatre coins de la Chrétienté, les scolastiques de la fin du XIIIe siècle possèdent une maturité d'esprit inconnue jusqu'alors ; on voit surgir de toute part des pléiades de maîtres de valeur, qui savent repenser d'une manière personnelle, et souvent avec un sens critique remarquable, les problèmes philosophiques ou théologiques. Bref, la vie scientifique s'intensifie et le conflit des tendances provoque une fermentation d'idées sans précédent.

Nous devrons nous borner, faute de place, à tracer un tableau sommaire des écoles en présence et une simple esquisse du développement des idées au cours de cette période, qui offre cependant le plus vif intérêt pour l'histoire doctrinale, puisqu'elle livre le secret des divers sentiers qui mènent de Thomas d'Aquin à Jean Duns Scot.

Paris et Oxford demeurent les principaux centres d'études ; quelques personnalités intéressantes devront être signalées dans d'autres milieux.

(1) Cf. P. Glorieux, *Tempier, loc. cit.*, col. 104-107. Le P. Hocedez a plaidé les circonstances atténuantes en faveur de Tempier : cf. P. Glorieux, *ibid.*, col. 106-107.

(2) Cf. M. De Wulf, *up. cit.*, t. H, p. 261-267 ; É. Gilson, *La philosophie au moyen âge, p.* 484-490.

Au lendemain des événements de 1277, l'école franciscaine prend la tête du mouvement doctrinal ; en face d'elle se développe l'école dominicaine, dont l'histoire se confond avec celle du thomisme naissant ; entre ces deux courants antagonistes évoluent une série de maîtres séculiers, ainsi que les ermites de Saint-Augustin, disciples de Gilles de Rome ; leurs positions philosophiques et théologiques les apparentent tantôt à l'école franciscaine, tantôt à l'école dominicaine.

L'école franciscaine. Peu de temps après la grande condamnation, entre 1277 et 1279, paraît le manifeste du néo-augustinisme et de l'école franciscaine, le *Correclorium fratris Thomae* de Guillaume de la Mare, dans lequel le maître franciscain critique 117 thèses empruntées aux écrits de Thomas d'Aquin[1]. Ce fut le point de départ de polémiques qui se poursuivront encore au XIVe siècle.

Vers le même temps, Richard de Mediavilla achevait ses études théologiques à Paris ; il obtint la maîtrise en 1284 et occupa la chaire franciscaine de 1284 à 1287 ; il était encore en vie en 1296 et mourut sans doute en 1300. Il a laissé un commentaire des *Sentences,* composé à l'époque de son baccalauréat, mais rédigé seulement vers 1295,45 questions disputées, 3 quodlibets (1285-1287), des commentaires bibliques et une *Quaestio de gradu formarum.* C'est un esprit pénétrant et sans parti pris, qui a subi de bon gré l'ascendant du thomisme et qui sait penser de façon personnelle. Sa conception de la connaissance est très voisine de celle de saint Thomas et, sur ce point, il n'est pas du tout dans la ligne du néo-augustinisme ; cependant il admet, à l'encontre de saint Thomas, la connaissance intellectuelle du singulier. Il rejoint l'école franciscaine en métaphysique, sans doute par la voie de la théologie et sous l'influence du décret de 1277 : primat du bien et de la volonté, identité réelle de l'essence et de l'existence, hylémorphisme universel, pluralité des formes dans la substance corporelle, attribution d'une certaine « actualité » à la matière comme telle (mais sans accepter les raisons séminales). En physique, Richard bénéficie de la formation scientifique qu'il a reçue à Oxford dans sa jeunesse ; il a des vues très neuves sur la nature de l'univers corporel et il est un lointain précurseur des savants qui, à partir du XVIe siècle, briseront peu à peu l'étreinte du système physique d'Aristote.

Vital du Four est un franciscain originaire de Gascogne ; sa régence à Paris se situe, selon toute vraisemblance, de 1292 à 1295, mais il continue d'enseigner, après cette date, à Montpellier, puis à Toulouse, jusqu'en 1307 ; il mourra cardinal, en 1327. On lui doit un commentaire sur les *Sentences,* trois quodlibets, d'importantes questions disputées, le *De rerum principio* (longtemps attribué à Duns Scot), le *Speculum morale lotius sacrae Scripturae,* un commentaire sur l'*Apocalypse* et divers écrits mineurs. Sa théorie de la connaissance mérite une étude attentive ;

(1) Cf. M. De Wulf, *op. cit.,* t. II, p. 255-256 ; *supra,* p. 115.

elle est tributaire de Matthieu d'Aquasparta, de Jean Peckham et de Roger Marston, mais elle est aussi très apparentée à celle d'Henri de Gand dans la doctrine de l'illumination spéciale de Dieu, jugée indispensable pour saisir le fondement absolu de la vérité.

Citons enfin Guillaume de Ware, dont l'enseignement à Paris doit sans doute être fixé dans les dernières années du siècle (1296-1299) et qui fut peut-être un des maîtres de Duns Scot. Il a écrit un commentaire sur les *Sentences,* dont quelques fragments ont été publiés. Comme Richard de Mediavilla, Guillaume de Ware subit l'influence du thomisme et s'écarte de la tradition augustinienne en matière de connaissance ; mais, même en métaphysique, il abandonne les deux thèses capitales de l'école franciscaine : la matière spirituelle et la pluralité des formes ; ailleurs, au contraire, il reste fidèle à la tradition de son ordre, notamment dans sa conception des facultés de l'âme (l'âme et ses facultés ne sont pas plus distinctes que les attributs de Dieu) et dans son volontarisme. Guillaume marque un jalon sur la route qui mène du néo-augustinisme au scotisme.[1]

PIERRE-JEAN OLIEU

On peut rattacher à l'école franciscaine de Paris Pierre-Jean Olieu *(Petrus Ioannis Olivi),* qui y fit ses études théologiques vers 1268, mais qui n'y enseigna point. Né à Sérignan en 1248 et mort à Narbonne en 1298, il est célèbre à la fois par le rôle qu'il a joué dans l'ordre franciscain en prenant parti pour les spirituels dans la question de la pauvreté et par la vigueur de ses conceptions philosophiques et théologiques. Il enseigna sans doute en plusieurs villes de France et d'Italie, certainement à Florence vers 1288. Ses idées audacieuses en divers domaines lui valurent des démêlés sans fin avec les autorités de l'ordre. Son œuvre littéraire est très considérable ; citons de nombreux travaux scripturaires, un commentaire sur les *Sentences,* les *Quaestiones in secundum librum Sententiarum,* de nombreux quodlibets, les *Quaestiones XVII de perfectione evangelica* et divers traités sur la pauvreté.

La pensée de Pierre Olieu s'inspire manifestement du néo-augustinisme franciscain et il déclare d'ailleurs à plusieurs reprises que son intention est de demeurer fidèle aux traditions doctrinales de son ordre. Il le fait toutefois sans aucune servilité, avouant ses hésitations sur certains points (par exemple, la doctrine de l'illumination), avançant des vues nouvelles lorsqu'il le juge nécessaire : en physique, il est un des premiers partisans de la théorie de *l'impelus,* qui ouvre une brèche sérieuse dans la théorie aristotélicienne du mouvement ; en psychologie, il explique le concours du sens et de l'intelligence dans la formation du concept par une intéressante théorie sur la solidarité *{colligantia)* des facultés de l'âme ; cette théorie s'appuie à son tour sur la doctrine hylémorphique très personnelle qu'il a élaborée et qui est sans doute la pièce la plus importante de son système : la thèse de la pluralité des formes y est présentée d'une manière très intelligente, mais, dans le cas de l'homme,

(1) Cf. M. De Wulf, *op. cit.,* t. II, p. 230-231 et 243-251 ; E. Gilson, *op. cil.,* p. 454-461.

Olieu estime que l'âme intellective ou l'âme spirituelle n'informe pas directement le corps. Cette doctrine sera condamnée en 1311 au concile de Vienne [1].

L'ÉCOLE FRANCISCAINE

Plusieurs maîtres-régents de Paris ont enseigné également à Oxford ; ce fut le cas pour Jean Peckham (de 1271 à 1275), probablement pour Guillaume de la Mare (après 1275) et pour Guillaume de Ware (après 1290). Mais le plus remarquable représentant de l'école franciscaine anglaise entre 1277 et 1300 est Roger Marston.

Marston avait étudié à Paris sous la régence de Peckham, pendant les années agitées de 1269 à 1272 ; il inaugure son enseignement à Oxford en 1277, passe à Cambridge à une date inconnue (avant 1285), est ministre de la province anglaise de 1292 à 1298 et meurt en 1303. On possède de lui des questions disputées et quatre quodlibets. Représentant authentique du néo-augustinisme, Marston professe, dans le domaine de la connaissance, l'augustinisme avicennisant le plus décidé, en identifiant le Dieu illuminateur d'Augustin avec l'intellect agent séparé d'Avicenne ; il reconnaît cependant à l'esprit humain une certaine activité inchoative dans la formation des concepts et il admet que l'on parle, en ce sens, d'un intellect agent personnel. Faut-il voir ici une concession à l'aristotélisme, comme le pense M. Gilson [2] ? Peut-être s'agit-il plutôt, dans la pensée de Marston, d'une explicitation de la doctrine de saint Augustin et, en ce sens, d'un correctif apporté à l'augustinisme avicennisant : Roger Marston aurait aperçu que l'illumination augustinienne veut expliquer la connaissance de la vérité dans ses caractères transcendants, mais qu'elle laisse ouverte la question de l'origine des concepts et que, sur ce point, les textes de saint Augustin n'excluent pas le rôle actif de l'âme, rôle analogue à celui de l'intellect agent dans l'aristotélisme [3].

Les milieux théologiques d'Oxford vers la fin du XIIIe siècle commencent seulement à être explorés par la critique et il serait prématuré de vouloir en préciser la physionomie doctrinale. On trouve un excellent point de départ aux recherches d'histoire littéraire dans les travaux de A. G. Little et de F. Pelster [4].

HENRI DE GAND

Le courant néo-augustmien ne se confond pas avec l'école franciscaine : dès les origines de ce mouvement doctrinal, aux alentours de 1270, de nombreux théologiens séculiers ont suivi Peckham dans sa réaction contre le thomisme. Le plus célèbre d'entre eux est Henri de Gand, maître ès arts à Paris dès avant 1270, maître en théologie en 1275, titulaire d'une chaire théologique de 1276 à 1292 et décédé en 1293. Auteur d'écrits philosophiques qui sont demeurés

(1) Cf. M. De Wulf, *op. cit.,* t. II, p. 231-239 et 250-251 ; É. Gilson, *op. cit.,* p. 453-455. Sur le disciple d'Olieu, le franciscain Pierre de Trabes *(de Trabibus),* cf. M. De Wulf, *op. cit.,* t. II, p. 239-240 et 251 ; É. Gilson, *op. cit.,* p. 455-456.

(2) É. Gilson, *op. cit.,* p. 452-453.

(3) Cf. M. De Wulf, *op. cit.,* t. II, p. 240-243 et 251 ; É. Gilson, *op. cit.,* p. 452-453.

(4) A. G. Little and F. Pelster, *Orford Theology and Theologians c. A. D. 12821302 (Oxford Historical Society,* 96), Oxford, 1934.

inédits *(Syncalegoremalum liber, Quaestiones in libros Metaphysicae, Commentarium, in libros Physicorum},* il est surtout connu par ses quinze quodlibets (de 1276 à 1292) et par sa *Summa theologica.*

Henri de Gand a joué un rôle capital dans les grandes controverses théologiques de la fin du xme siècle. Dialecticien éprouvé et penseur vraiment personnel, il défend ses positions avec vigueur et ténacité ; ses principaux adversaires sont Gilles de Rome et Godefroy de Fontaines.

Le système du maître gantois est fortement charpenté par une métaphysique néoplatonisante, dont l'inspiration avicennienne est manifeste, mais qui s'applique à corriger Avicenne selon les indications du dogme chrétien en sauvegardant la liberté créatrice ; de là les thèmes favoris de cette métaphysique. Dieu est conçu comme *YIpsum esse* et son existence peut s'établir *a priori* (saint Anselme) aussi bien et même plus aisément qu'a *posteriori* ; l'idée d'être est analogique, car Dieu seul est *YIpsum esse* et l'être convient d'une manière différente aux créatures ; ceci n'entraîne pas la distinction réelle de l'esse et de *Yessenlia* dans la créature, conception qu'Henri combat avec opiniâtreté contre Gilles de Rome. La contingence du créé implique en Dieu une libre initiative, qu'Avicenne n'avait pu concevoir, et cette libre initiative du Créateur pose de délicats problèmes touchant les attributs d'immutabilité, de simplicité, de volonté et de science : Henri étudie ces problèmes avec pénétration, dans la perspective platonico-augustinienne de la doctrine des Idées divines, et il essaie de les résoudre à l'aide de distinctions qui ne manquent pas de subtilité. Il a également des vues personnelles sur le fondement de l'individualité. Il avait d'abord défendu la thèse de l'unicité de la forme substantielle (1276), mais, à la suite du décret de 1277, il abandonna cette position, du moins en ce qui concerne l'être humain : le corps a sa forme propre *(forma corporeilatis)* et l'âme humaine est donc unie à la matière par l'intermédiaire de cette forme fondamentale.

Le maître gantois n'est pas moins personnel dans sa théorie de la connaissance, bien que ses positions soient assez apparentées à celles de son contemporain anglais Roger Marston : à côté du processus de l'abstraction, qui rend compte de l'origine de nos concepts, il fait appel à une illumination spéciale de Dieu pour expliquer notre connaissance de l'essence intelligible des choses et des vérités nécessaires, sous l'action régulatrice des Idées divines ; comme Guillaume d'Auvergne, Roger Bacon et Roger Marston, Henri de Gand combine le Dieu illuminatene d'Augustin et l'intellect agent séparé d'Avicenne : nouveau cas d'augustinisme avicennisantx.

L'ÉCOLE DOMINICAINE En face de l'école néo-augustinienne se développe la jeune école thomiste et l on s'attend évidemment à en trouver les premiers adeptes dans l'ordre des prêcheurs. Cependant aucun des disciples immédiats que Thomas d'Aquin avait formés parmi ses confrères ne semble avoir exercé une influence marquante,

(1) Sur .Henri de Gand, cf. M. De Wulf, *op. cit.,* t. II, p. 297-3Ô3 et 308-309 ; É. Gilson, *op, cit.,* p. 427-432 et 435.

sauf peut-être Ptolémée de Lucques à Naples. A Paris et à Oxford, non seulement les progrès du thomisme naissant furent contrecarrés par les condamnations épiscopales, mais les chaires dominicaines y ont été occupées assez longtemps par des personnalités de second plan[1].

Gilles de Lessines a été un défenseur convaincu des doctrines thomistes, à en juger par son traité *De unitale formae,* qu'il composa en 1278 en réplique à la condamnation de Robert Kilwardby ; mais Gilles ne parvint sans doute jamais à la maîtrise[2].

Le dominicain français Bernard de la Treille *(de Tritia)* est le premier maître-régent de Paris qui mérite une mention pour la période postérieure à 1277. Après de longues années d'enseignement dans diverses maisons de l'ordre (1266-1282), il dirigea l'école de Saint-Jacques à Paris de 1284 à 1287 et mourut en 1292. Il a laissé un commentaire sur les *Sentences,* des commentaires scripturaires, d'intéressantes questions disputées et trois quodlibets inachevés. Ses écrits reflètent fidèlement la pensée de saint Thomas, qu'il défend notamment contre Henri de Gand dans la question de la distinction réelle de l'essence et de l'existence[3].

Bernard d'Auvergne fut bachelier sententiaire à Paris vers 1294-1297, mais ne parvint sans doute pas à la maîtrise. Thomiste convaincu, il a défendu les doctrines de son illustre maître contre Henri de Gand, Godefroy de Fontaines et Jacques de Viterbe[4].

Richard de Clapwell est le premier thomiste anglais qui ait laissé des traces dans l'histoire. Son enseignement à Oxford (vers 1284-1286) est contemporain de celui de Bernard de la Treille à Paris. D'abord hésitant (dans son commentaire sur les *Sentences),* il se rallie pleinement au thomisme et le défend contre l'archevêque franciscain Jean Peckham. Il pourrait être l'auteur du *Correctorium « Quare »,* la première riposte au *Correctorium* de Guillaume de la Mare[5].

En Allemagne, le dominicain Jean de Sterngassen est le premier témoin de l'influence thomiste ; son grand commentaire sur les *Sentences* semble dater de peu d'années après la mort de Thomas d'Aquin[6].

Enfin, en Italie, la fin du XIIIe siècle voit se développer une école thomiste dominicaine, depuis Hannibald de Hannibaldis (f 1272) jusqu'à Rambert de Bologne (f 1308). Le plus remarquable de ces disciples italiens de Thomas d'Aquin est sans doute Remi de Florence, qui, après avoir étudié à Paris sous la régence de frère Thomas (autour de 1270), fut lecteur à Florence, où il compta Dante parmi ses auditeurs, et mourut en 1319 ; ses nombreux écrits, philosophiques et théologiques, s'inspirent étroitement des doctrines thomistes. Ptolémée de Lucques avait entendu

(1) Sur l'école dominicaine entre 1277 et 1300, cf. P. Glorieux, *op. cit.,* t. I, p. 155-175 ; M. De Wulf, *op. cit.,* t. II, p. 203-204, 208, 212-218 ; É. Gilson, *op. cit.,* p. 541-546.

(2) Sur Gilles de Lessines, cf. P. Glorieux, *op. cit.,* t. I, p. 127-128; M. De Wulf, *op. cit.,* t. II, p. 203-204 et 216 ; F. Van Steenberghen, *Le « De quindecim problematibus » d'Albert le Grand,* dans les *Mélanges Auguste Pelzer,* Louvain, 1947, p. 415-439.

(3) Sur Bernard de la Treille, cf. P. Glorieux, *op. cit.,* t. I, p. 155-157 ; M. De Wulf, *op. cit.,* t. II, p. 203 et 216.

(4) Sur Bernard d'Auvergne, cf. P. Glorieux, *op. cit.,* t. I, p. 172-173; M. De Wulf, *op. cit.,* t. II, p. 205-206 et 217.

(5) Sur Richard, cf. M. De Wulf, *op. cit.,* t. II, p. 208 et 217.

(6) Sur Jean de Sterngassen, cf. M. De W'ulf, *op. cit.,* t. II, p. 214 et 218.

saint Thomas à Naples (1272-1273) et fut un de ses premiers historiens ; fervent disciple de son éminent confrère, il composa un *De regimine principian,* qui fut joint, dans la suite, au *De regno* de saint Thomas pour former le *De regimine principimi* publié régulièrement sous le nom du saint docteur ; Ptolémée composa aussi un *Hexaemeron,* dans lequel on trouve un exposé de la psychologie thomiste ainsi que la doctrine de l'unité de la forme substantielle (1).

Dve' THO^r^D'Youfv 7

Déjà du vivant de saint Thomas d'Aquin, l'originalité et la puissance de sa pensée avaient fait grande impression autour de lui, même en dehors de l'ordre dominicain : la réaction des théologiens franciscains et séculiers en est une preuve éloquente. Mais on en trouve une autre dans l'admiration et la sympathie que le saint docteur a rencontrées à la Faculté des arts de Paris. Or, à l'époque de son dernier enseignement parisien (1269-1272), la Faculté des arts était fréquentée par plusieurs étudiants qui allaient jouer un rôle considérable dans la vie intellectuelle pendant le dernier quart du siècle : Gilles de Rome, Godefroy de Fontaines, Pierre d'Auvergne, Henri Bate de Malines. Plusieurs d'entre eux ont été les auditeurs de Siger de Brabant et sont devenus, à son école, des fervents de la philosophie ; mais tous ont subi l'ascendant de Thomas d'Aquin, d'une manière plus ou moins profonde. Sous l'influence du décret de 1277 et, sans doute, par l'action d'autres facteurs, ils se sont écartés, à des degrés divers, des positions thomistes au cours de leur carrière professorale, tout en gardant une forte empreinte de leur formation philosophique sous le signe de l'aristotélisme et du thomisme.

GILLES DE ROSIE

Né à Rome avant 1250, Gilles entra fort jeune dans l'ordre des ermites de Saint-Augustin, fondé en 1260. Il fit ses études philosophiques et théologiques à Paris (vers 1265-1275) et devint bachelier sententiaire en 1276. Sa carrière est interrompue de 1277 à 1285 par la condamnation de 1277, Gilles ayant refusé de signer la rétractation que Tempier voulait lui imposer pour ses doctrines d'inspiration thomiste ou aristotélicienne. Devenu vicaire général de son ordre et soutenu par Honorius IV, Gilles rentre à Paris, fait sa soumission et reçoit la maîtrise. Il enseigne à Paris de 1285 à 1291 et devient général de l'ordre en 1292. Archevêque de Bourges en 1295, il assiste au concile de Vienne en 1311 et meurt à Avignon en 1316.

La production littéraire de Gilles de Rome est très copieuse : nombreux commentaires sur Aristote et commentaire sur le *Liber de causis,* commentaire sur les *Sentences,* quelques œuvres d'exégèse biblique, six quodlibets, des questions disputées sur les anges, le premier principe, la résurrection, nombreux ouvrages philosophiques et théologiques, parmi lesquels il faut mentionner surtout le *Traclalus de peccato originali,* les *Theoremata*

(1) Sur les dominicains italiens de la fin du xme siècle, cf. M. De Wulf, *op. cit.,* t. II, p. 212-214 et 218. Sur le *De regimine principian, cf.* I. Th. Eschmann, *St. Thomas Aquinas. On Kingship to the King of Cyprus,* Toronto, 1949.

de corpore Chrisli, les *Theoremala de esse el essentia,* le *De erroribus philosophorum,* le *De pluralitate intellectus possibilis,* le *De gradu formarum,* le *De regimine principum,* le *De ecclesiastica potestate.*

Intimement mêlé à la vie intellectuelle de son temps pendant sa longue carrière, Gilles réagit d'une façon personnelle devant tous les problèmes, tout en subissant en de nombreux cas l'ascendant du thomisme. Sa métaphysique rappelle visiblement celle de Thomas d'Aquin dans des thèses essentielles et âprement discutées, comme la distinction de l'essence et de l'existence et l'unicité de la forme substantielle ; mais l'interprétation qu'il donne de ces doctrines relève d'un esprit fort différent de celui de saint Thomas et on y a décelé une inspiration franchement néoplatonicienne, due sans doute au *Liber de causis.* La même influence se trahit dans la théorie de la connaissance, où l'on assiste à un gauchissement de la théorie de l'abstraction. En théologie, le maître augustin est surtout célèbre par sa doctrine sur l'autorité directe du pape dans les affaires temporelles [1].

GODEFROY DE FONTAINES

Originaire de la principauté ecclésiastique de Liège, Godefroy étudiaït la phïlosophie à Paris aux environs de 1270, à l'époque des premiers conflits doctrinaux, et on a conservé le cahier dans lequel il a recopié de nombreux textes de Siger de Brabant ou d'autres professeurs parisiens. Il est maître-régent en théologie à partir de 1285, peut-être jusqu'en 1304, et meurt en 1306 ou en 1309. Ses quinze *Quodlibeta* forment un monument littéraire imposant et projettent beaucoup de lumière sur la vie de l'Université de Paris vers la fin du xine siècle ; on a retrouvé aussi ses trois questions disputées *De virtutibus.*

Godefroy est l'adversaire d Henri de Gand et de l'augustinisme ; sa pensée est fortement imprégnée d'aristotélisme. Mais, si l'orientation générale de sa philosophie l'apparente à saint Thomas, pour qui il professe une vive admiration, il garde toute son indépendance et n'hésite pas à contredire le maître dominicain. Ainsi il rejette la distinction réelle de l'essence et de l'existence, mais il s'oppose en cela aux outrances de Gilles de Rome, qui avait fait des deux composants des *res* et même des *res separabiles,* plutôt qu'à la pensée de saint Thomas ; il soutient que le principe d'individuation n'est pas la matière, mais la forme ; impressionné par le décret de 1277, il n'ose défendre l'unicité de la forme substantielle. En psychologie, il accentue la passivité de l'intelligence vis-à-vis du phantasme dans l'abstraction et celle de la volonté vis-à-vis du motif qui la sollicite, évitant de justesse le déterminisme.

Godefroy a joui, de son vivant, d'un prestige considérable et ses quodlibets ont été abondamment exploités, même au xive siècle. Parmi les nombreuses tables qu'on a composées pour en faciliter l'usage, il faut

(1) Sur Gilles de Rome, cf. P. Glorieux, *op. cit.,* t. II, p. 290-308 ; M. De Wulf, *op. cit.,* t. II, p. 282-292 ; É. Gilson, *La philosophie au moyen âge-,* p. 546-548 et 576-577. — Jacques de Viterbe succéda à Gilles de Rome comme régent de l'école des ermites de Saint-Augustin à Paris, de 1293 à 1300 : cf. P. Glorieux, *op. cit.,* p. 309-312 ; M. De Wulf, *op. cit.,* p. 290-292 ; É. Gilson, *op. cit.,* p. 548.

signaler la célèbre « table des divergences et des innovations de Godefroy de Fontaines », assez répandue au début du xive siècle [1].

PIERRE D'AUVERGNE

Ce maître secuher n est plus un inconnu pour nous : nous l'avons rencontré déjà dans l'histoire de la Faculté des arts : pour mettre fin au schisme provoqué en 1272 par le parti de Siger, le légat Simon de Brion désigne d'office comme recteur maître Pierre d'Auvergne, le 7 mars 1275. Pierre est, à cette date, un commentateur distingué d'Aristote et un admirateur de Thomas d'Aquin, *fidelissimus discipulus* au dire de Ptolémée de Lucques ; en tout cas il assuma la tâche difficile de compléter les commentaires du *De caelo* et de la *Politique,* laissés inachevés par le saint docteur. Pierre dut enseigner longtemps *in artibus,* car il entreprit assez tard ses études théologiques et sa régence à Paris va de 1296 à 1302, date de son élévation au siège épiscopal de Clermont. Il mourut en 1304.

Comme philosophe, Pierre d'Auvergne a composé de nombreux commentaires, s'étendant à presque tout le *corpus* aristotélicien, à *l'Isagoge* de Porphyre, au *De vegetabilibus* et au *De causis,* ainsi que neuf *Sophismata.* Comme théologien, il a laissé six *Quodlibeta* (1296-1301). Sa fidélité au thomisme s'est relâchée au cours de ses études de théologie, sous l'influence du milieu, et les quodlibets trahissent surtout l'influence de Godefroy de Fontaines, parfois celle d'Henri de Gand [2].

HENRI BATE DE MALINES

Né en 1246, maître ès arts vers 1270, auditeur de saint Thomas d Aquin *(famosus expositor),* Henri Bate devint sans doute maître en théologie, mais ne professa point à Paris. Il se lia d'amitié avec Guillaume de Moerbeke à l'occasion du concile de Lyon, en 1274 ; rentré aux Pays-Bas, il fut précepteur de Guy, frère de Jean II d'Avesnes, comte de Hainaut, et c'est à son intention qu'il composa sa grande encyclopédie, le *Speculum divinorum el quorundam naturalium,* entre 1281 et 1302. II vivait encore en 1310. Outre le *Speculum,* on lui doit la traduction de plusieurs ouvrages d'astronomie composés par des savants juifs ou arabes, des commentaires sur des écrits d'astronomie et des travaux personnels du même ordre.

Esprit très cultivé, Henri Bate professe, en philosophie, un éclectisme qui vise à concilier l'aristotélisme et le platonisme : plein d'admiration pour le génie de Thomas d'Aquin, il s'écarte de lui lorsque ses positions trop nettes impliquent une option pour Aristote contre Platon. Le *Speculum* est une compilation farcie de citations innombrables, qui révèlent une érudition très étendue ; ce n'est pas l'œuvre d'un penseur profond, ni fort personnel, mais un miroir intéressant des opinions et des controverses de l'époque [3].

1. Sur Godefroy de Fontaines, cf. P. Glorieux, *op. cit.,* t. I, p. 396-399 ; M. De Wulf, *op. cil.,* II, p. 293-297 et 308; É. Gilson, *op. cit.,* p. 432-433.

2. Sur Pierre d'Auvergne, cf. P. Glorieux, *op. cil.,* t. I, p. 412-417 ; M. De Wulf, *op. cit.,* t. 303-305 et 309 ; É. Gilson, *op. cil.,* p. 433.

3. Sir Henri Bate, cf. P. Glorieux, *op. cil.,* t. I, p. 409-411 ; M. De Wulf, *op. cit.,* t. II, p. 305-308 É Gilsok, *op. cit.,* p. 433-434.

RAYMOND LULLE

Il convient de mentionner, avant de clore cet aperçu, l'œuvre originale de linfatigable apötre qui s'appelait lui-même le « procureur des infidèles ». De sa vie extraordinaire et mouvementée, nous ne retiendrons ici que les jalons les plus saillants. Né à Palma (Majorque) en 1235 (peut-être en 1232), Raymond mène d'abord une vie très mondaine, mais, en 1262, il décide de consacrer toutes ses forces au service du Christ et à la conversion des infidèles ; il étudie l'arabe et la logique en vue d'entreprendre la discussion des problèmes religieux avec les Maures. Puis il entre en action. Il multiplie les démarches de tous genres, fonde en 1276 le collège de Miramar pour l'étude de l'arabe et la formation de missionnaires destinés aux pays musulmans, entreprend de multiples voyages apostoliques en Europe, en Asie et surtout en Afrique, où il se rend quatre ou cinq fois entre 1280 et 1316, et compose des écrits innombrables à partir de 1274 ; il est à Paris à plusieurs reprises (1287-1289,1297-1299,1309-1311) et finit pary ouvrir une école, où il peut répandre ses idées et où il exerce une influence profonde, avec l'appui de l'Université. Il devient tertiaire franciscain en 1292. En 1311, il présente une pétition au concile de Vienne pour obtenir l'interdiction d'enseigner l'averroïsme, la reprise de la croisade, la fusion des ordres militaires et la création de collèges pour l'étude des langues orientales ; il obtient satisfaction sur ce dernier point. Au cours d'un nouveau voyage en Afrique, Raymond, âgé de plus de quatre-vingts ans, est lapidé par la foule à Bougie ; grièvement blessé, il est transporté à Majorque par un navire génois, mais il meurt sur mer (1316).

Raymond Lulle est l'auteur de 150 à 200 ouvrages, que le P. É. Longpré répartit en dix catégories : encyclopédies (3), œuvres littéraires (2), écrits philosophiques (53), œuvres théologiques et apologétiques (61), écrits mystiques (12), poésies (15), écrits anti-averroïstes (18), œuvres scientifiques (9), écrits pédagogiques (6), écrits sur la croisade et les missions (9), sans compter les ouvrages perdus et les écrits d'authenticité douteuse. La majeure partie de ces ouvrages a été écrite en catalan, d'autres ont été composés d'abord en arabe et relativement peu en latin.

La vie du Bienheureux Raymond Lulle est dominée par un ardent amour du Christ, amour qui se traduit, dans cette nature méridionale débordante de rêves grandioses et de ressources pour l'action, en une volonté passionnée de travailler par tous les moyens au salut des infidèles ; et le problème du salut des infidèles se concrétise avant tout, pour un chrétien du XIIIe siècle, dans le problème de la conversion du monde musulman. Lulle est un apôtre, un missionnaire et, par conséquent, un publiciste et un vulgarisateur beaucoup plus qu'un pionnier de la recherche scientifique. Au point de vue de l'histoire doctrinale, sa contribution au progrès de la philosophie, de la théologie ou des sciences est beaucoup moins intéressante que son rôle dans l'histoire des méthodes apologétiques, et c'est sous cet angle que nous allons considérer son œuvre.

Presque tous les écrits apologétiques du XIIIe siècle sont conçus dans la perspective de la conversion des musulmans : c'est le cas, notamment, pour la *Summa conira Gentiles* de saint Thomas et pour le *Pugio fidei*

du dominicain Raymond Martin (f 1286). Raymond Lulle se trouve devant le même problème et il s'agissait pour lui de mettre au point une méthode de démonstration de la vérité catholique qui eût prise sur l'esprit des infidèles. Or, dès qu'on examine les dispositions d'esprit des musulmans — surtout des intellectuels — on aperçoit le fossé qui sépare la doctrine chrétienne de la doctrine des philosophes : la première est reçue par la foi en une révélation divine, tandis que la seconde est le fruit d'un effort naturel de réflexion. Et pourtant, la vérité étant une, les deux doctrines doivent se rencontrer. Comment faire accepter le dépôt de la foi par des esprits qui se placent au plan de la raison ? Thomas d'Aquin avait dû affronter la difficulté au seuil de la *Sumrna conlra Gentiles* et Raymond Lulle adopte le même principe de solution que le saint docteur : il faut trouver un terrain commun où la discussion soit possible avec les infidèles ; mais dans la mise en œuvre de ce principe, il recourt à une méthode et à une technique qui font l'originalité de son œuvre. Cette méthode et cette technique sont exposées pour la première fois dans l'Ars *magna,* en 1274 ; l'auteur ne cessera de remanier, de compléter et aussi de simplifier son travail dans de nombreux écrits postérieurs.

Où trouver meilleur point de départ à une discussion pacifique avec les infidèles, sinon dans les catégories suprêmes de la pensée ou concepts les plus fondamentaux, à partir desquels on pourra rechercher de commun accord la vérité intégrale par des combinaisons de plus en plus complexes de concepts ? Sur cette base solide, commune à tous les esprits, il doit être possible d'édifier une science vraiment universelle, qui emporte l'adhésion de tous. Lulle s'applique donc à grouper les concepts les plus généraux et à organiser autour d'eux un réseau de concepts, de manière à dégager de leurs relations les premiers principes, puis des principes de plus en plus particuliers qui serviront à définir les diverses sciences. Cette « combinatoire » aboutit en somme à un système de concepts qui prétend être à la fois une logique et une métaphysique ; ce système est essentiellement une déduction des lois du réel contingent à partir des *dignitates divinae* ou des attributs de Dieu ; mais ceux-ci étant connus par une démonstration a posteriori (de *effectu ad summam Causam),* le *descensus intellectus* ou la déduction du grand art présuppose un *ascensus* logiquement antérieur. La logique mise en œuvre dans la combinatoire de Lulle n'est pas essentiellement différente de la logique aristotélicienne, mais il joint aux lois purement formelles des axiomes métaphysiques que l'on a ramenés aux trois suivants : est vrai ce qui assure le maximum d'harmonie et de symbolisme entre le Créateur et la créature ; il faut attribuer à Dieu le maximum de perfection ; il faut admettre que Dieu a réalisé dans son œuvre ce que la raison nous révèle comme étant le meilleur. De là un nouveau mode d'argumentation, la « démonstration par l'équivalence des actes des dignités divines », dont on a fait la note caractéristique de la dialectique lullienne et même de tout le système lullien : les attributs de Dieu étant identiques en lui, tous doivent se refléter également dans ses effets et, dès lors, il faut rejeter comme fausse toute doctrine qui favoriserait un attribut au détriment des autres : ainsi,

l éternité du inonde est exclue parce qu'elle impliquerait en Dieu plus de puissance que de bontél.

Telle est, dans ses grandes lignes, la méthode de l'zlrs *magna.* Cette méthode s'exprime au moyen d'une technique ou d'un mécanisme de figures géométriques formant des cercles concentriques qui représentent Dieu (au centre), ses attributs, l'humanité, le monde ; de multiples combinaisons sont indiquées entre les éléments du tableau, symbolisés par des lettres de l'alphabet, et Lulle construit ainsi une sorte d'algèbre logique fort compliquée. Il ne voit d'ailleurs dans cette imagerie qu'un aide-mémoire, la représentation symbolique et populaire du grand art.

Le souci d'obtenir le consentement de tous les esprits grâce à un système rationnel universellement intelligible explique sans doute, au moins dans une large mesure, deux traits saillants de l'apologétique de Raymond Lulle : sa tendance à justifier rationnellement les mystères de la foi et l'acharnement qu'il a mis à combattre l'averroïsme.

Pour faire accepter par les infidèles les mystères révélés, Lulle s'efforce de pousser aussi loin que possible l'explication rationnelle de ces mystères et il parle fréquemment, à ce propos, de « raisons nécessaires » et de « preuves manifestes », à tel point qu'on l'a souvent taxé de rationalisme. Mais ce sont là des outrances verbales auxquelles son zèle se laisse emporter ; il sait fort bien que la foi en la révélation est le point de départ indispensable de ses démonstrations et sa position ne diffère pas de celle des grands théologiens scolastiques.

Raymond Lulle semble avoir été le premier auteur du xme siècle qui ait élargi le sens du terme « averroïstes » pour lui faire désigner, non seulement les partisans du monopsychisme (comme c'est le cas dans le *De unitale intellectus* de saint Thomas . mais les sectateurs d'Averroès et même tous ceux qui versent dans les erreurs de la philosophie arabe. Sa campagne « anti-averroïste » débute en 1298 par la *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita,* appelée aussi *Liber contra errores Boetii el Sigerii,* du fait qu'il s'agit d'un commentaire des 219 propositions condamnées en 1277. Or, pourquoi considère-t-il le décret de 1277 comme la condamnation de l' « averroïsme » ? Veut-il, comme saint Thomas, noircir Averroès pour épargner Aristote ? Est-il particulièrement heurté par la doctrine averroïste de l'unique intellect ? L'averroïsme généralisé qui éclatera bientôt dans la philosophie de Jean de Jandun avait-il déjà pris corps à Paris, lorsque Lulle y arriva en 1297 ? Ces raisons ne doivent pas être exclues a priori, mais elles paraissent en tout cas secondaires : si le nom d'Averroès est devenu, pour notre héraut passionné de la vérité chrétienne, le symbole de l'impiété et de l'hérésie, c'est avant tout parce que le Commentateur professe le divorce complet entre la philosophie et la religion ; Boèce et Siger sont des averroïstes, à ses yeux, parce qu'ils ont compromis l'idéal de l'unité du savoir chrétien en juxtaposant le domaine de la philosophie et celui de la foi.

La pensée profonde de Raymond Lulle est moins originale qu'il ne

(1) Cf. E. Longpré, *Lulle [Raymond),* dans le *Dictionnaire de théologie catholique,* t. IX, 1926, col. 1119.

pourrait paraître à première vue. Il a fait des emprunts aux philosophes et aux théologiens arabes, mais il est surtout tributaire de Roger Bacon, de saint Bonaventure et de toute la tradition franciscaine

LE PROBLÈME TIIÉOLOGIQUE

Avant de clore cette enquête sur les penseurs de la fin du xine siècle, revenons un instant au problème de la nature de la science sacrée, débattu depuis le début du siècle dans les écoles de Paris et d'Oxford.

Dans ce domaine comme en tant d'autres, Thomas d'Aquin avait formulé une doctrine très ferme, inspirée directement des vues d'Aristote sur la science, sur la subordination des sciences et sur la sagesse. Cette doctrine, on doit s'y attendre, est un des points de rupture entre la jeune école thomiste et l'école néo-augustinienne. On fit observer que la subalternation de la science sacrée à la science divine n'est pas authentique, du fait qu'elle s'opère du côté des *sujets* connaissants (par la foi, le théologien se soumet à la science de Dieu) et non du côté des *objets* à connaître, comme c'est le cas dans la subalternation des sciences humaines. On objecta aussi que les conclusions théologiques ne pouvaient être plus évidentes que les principes d'où on les déduit ; ceux-ci étant inévidents, la théologie ne peut être une science de type aristotélicien. A quoi les thomistes répondirent que la théologie est science des « conséquences » (c'est-à-dire des rapports nécessaires entre les principes et les conclusions), mais non des « conséquents ». Toutefois cette réplique ne put satisfaire tout le monde, car elle restreint outre mesure l'objet de la curiosité théologique et tend à faire de la science sacrée un savoir hypothétique qui se désintéresserait de la valeur des « hypothèses » adoptées comme principes de la déduction.

D'autre part, Henri de Gand proposa une conception très différente du savoir théologique, dans laquelle on peut voir un retour à l'esprit de saint Augustin : la théologie est un *habitus* surnaturel et le théologien reçoit, s'il est en état de grâce, une lumière spéciale, intermédiaire entre la lumière de la foi et celle de la raison ; cette lumière lui permet d'aller au delà du simple fidèle dans l'intelligence des mystères et de constituer une science du révélé qui, sans atteindre à une évidence de type philosophique, comporte cependant une évidence authentique. Ces vues originales sur la mission du théologien se heurtèrent à de vives oppositions.

Beaucoup de théologiens préférèrent en rester aux conceptions traditionnelles qui, à travers saint Bonaventure, rejoignent Richard de Saint-Victor et saint Anselme : le rôle du raisonnement en théologie est de défendre et d'expliquer les articles de foi.

On arrive ainsi, vers la fin du siècle, à deux conceptions parallèles de la science sacrée : celle des augustiniens, qui voient dans la théologie un savoir déclaratif et défensif organisé autour du donné révélé ; celle

(1) Sur Raymond Lulle, ci. l'excellent article d'É. Longpré, *op. cit.,* col. 1072-1141 ; P. Glorieux, *op. cit.,* t. II, p. 146-191 ; M. De Wulf, *op. cit.,t.* II, p. 309-314 ; É. Gilson,*op. cil.,* p. 461-465.

des thomistes, pour qui la théologie est un savoir déductif organisé à partir du donné révélé. Mais, de part et d'autre, l'accent est mis sur le problème de l'évidence à laquelle peut prétendre le théologien. Ce souci semble répondre à la situation créée par l'attitude rationaliste des philosophes visés par le décret de 1277 : en mettant en relief l'idéal antique de la science et les exigences de la raison, en opposant l'évidence rationnelle aux obscurités de la foi, ces maîtres de la Faculté des arts avaient provoqué chez les théologiens de salutaires réflexions sur la nature et la portée de leur propre discipline. Les mêmes prétentions des philosophes incitèrent les théologiens à déterminer d'une manière plus rigoureuse l'objet formel de leur science, de manière à distinguer la connaissance théologique de Dieu de celle que peut revendiquer la métaphysique.

Cette remarquable fermentation d'idées autour du « problème théologique » aboutira bientôt, à l'aube du XIVe siècle, aux conceptions typiques de la théologie scotiste, puis, un peu plus tard, à la réaction de Guillaume d'Ockham [1].

§4. — Le développement de l'astronomie au XIIIe siècle.

LEsclEm^FiQUET

En retraçant l'histoire du mouvement doctrinal dans la Chrétienté du XIIe siècle, nous avons surtout porté notre attention sur l'évolution de la philosophie et de la théologie, non seulement parce que ces deux formes du savoir sont les éléments essentiels de toute culture chrétienne, mais encore parce que, en fait, elles dominent toute la vie intellectuelle du XIIe siècle. Pourtant elles ne l'épuisent pas : le XIIe siècle avait hérité du haut moyen âge la connaissance d'un certain nombre de disciplines particulières, sciences mathématiques (les branches du *quadrivium* : arithmétique, géométrie, astronomie, musique), sciences de la nature (alchimie, histoire naturelle, géographie, médecine), sciences philologiques (grammaire, rhétorique), etc. ; la littérature nouvelle introduite par les traductions arabo-latines et gréco-latines avait enrichi notablement les données relatives à ces sciences (apport massif des *libri naturales* d'Aristote, travaux de mathématiciens, d'astronomes, de médecins ou d'autres savants grecs, juifs et arabes).

Les travaux que le XIIe et le XIIIe siècle ont produits sur la classification des sciences révèlent à quel point certains scolastiques ont eu le sentiment de l'extrême variété du savoir humain [2]. Chose plus importante, quelques-uns des maîtres du XIIIe siècle ont eu un sens très vif des *méthodes* propres aux sciences positives (observation, expérimentation, recours aux mathématiques, etc.) : nous avons souligné le rôle joué, à cet égard, par Robert Grosseteste (pp. 210-212), Albert le Grand (pp. 243-245), Roger Racon (pp. 293-294) et Pierre-Jean Olieu (p. 307). Il est donc incontestable qu'un certain mouvement scientifique se dessine

(1) Cf. R. Guelluy, *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham,* Louvain, 1947, p. 44-67. Cf. *infra,* p. 417 et suiv.

(2) Cf. F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant,* t. II, p. 568-573.

au xnie siècle à côté du mouvement philosophique et du mouvement théologique L

Dans l'ensemble cependant, ce mouvement n'atteint pas, au xme siècle, une envergure considérable comme mouvement autonome vis-à-vis de la philosophie aristotélicienne, qui domine de plus en plus la vie des écoles. C'est pourquoi nous ne lui avons pas réservé d'étude spéciale. Une exception a paru souhaitable pour l'astronomie, en raison de la portée très générale de cette discipline et du rôle qu'elle jouera plus tard dans la ruine de la physique aristotélicienne ; un bref aperçu historique a donc été joint à ce chapitre, dont il constitue plutôt un appendice.

DEVX^STfi^ONOMHSS

Les doctrines astronomiques soutenues jusque vers la ^ln XIie s^ècle étaient d'une façon générale inspirées du système de Ptolémée. Avec l'introduction de l'aristotélisme on voit apparaître une doctrine toute nouvelle. Elle procède du *De caelo* d'Aristote, du commentaire de ces textes par Averroès et de la *Théorie du mouvement des planètes* d'Al Bitrogi. Ces doctrines sont connues vers 1230 par les traductions de Michel Scot et par ses *Questions sur la sphère de Jean de Sacro Bosco* 1. Le système qui se trouve ainsi proposé est celui des sphères homocentriques opposé à la théorie des épicycles et des excentriques. Il est connu surtout avec les modifications apportées par Al Bitrogi à la pensée d'Aristote. Toutes les sphères se meuvent d'Occident en Orient par l'action d'un moteur unique. Cette action s'exerce d'une façon diverse suivant l'éloignement de chaque sphère par rapport à la première ; ce retard permet de rendre compte de l'apparence de mouvements en sens inverse. L'opposition de cette théorie et de celle de Ptolémée présente une grande importance doctrinale. L'astronomie nouvelle est soutenue par l'ensemble de la physique d'Aristote, elle est déduite de principes d'abord admis, elle se présente comme une véritable explication. L'astronomie héritée de Ptolémée a une signification plus limitée, elle se propose simplement de rendre compte des faits tels qu'ils apparaissent et se veut entièrement conforme à l'observation. Le problème qui se trouve posé est donc celui de la valeur de l'aristotélisme dans l'interprétation de la nature. Deux tendances très distinctes se manifestent, on peut dire que ce sont celles des mathématiciens et des physiciens au sens que prend ce terme dans l'aristotélisme.

Il est bien remarquable que les doctrines d'Aristote rencontrent au cours du xme siècle une grande résistance, même chez ceux qui admettent l'esprit général de sa philosophie. On retiendra le plus souvent les vues d'Al Bitrogi, comme une forme très simplifiée de la théorie des homocentriques. Les textes anciens de mieux en mieux connus apportent sans

(1) Sur le mouvement scientifique au xni® siècle, cf. L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science,* t. II, 2e éd., New-York, 1929 ; G. Sarton, *Introduction to the History of Science,* t, II, Baltimore, 1931.

(2) *Michaelis Scot Quaestiones super Auctorem Sphaerae.* Ces questions ne sont connues que par certains fragments restés manuscrits. Cf. Duhem, *Le système du monde de Platon à Copernic,* t. III, p. 245. Jean de Sacro Bosco est l'auteur de la *Sphaera* ou *Sphaericum opusculum,* traité élémentaire qui a connu une grande fortune au moyen âge ; un grand nombre de traités d'astronomie en sont le commentaire.

doute à l'astronomie un grand renouvellement, mais ils ne sont pas suivis avec servilité. Malgré le prestige dont il jouit, l'aristotélisme n'inspire pas toute la pensée scientifique du XIIIe siècle. L'histoire de l'astronomie à cette époque est celle des hésitations, des réserves devant une doctrine nouvelle qui apparaît sous un aspect grandiose, systématique, mais qui ne paraît pas toujours favoriser l'acquisition précise de la certitude expérimentale.

DES^SÉCULIEES

Guillaume d'Auvergne est un des premiers témoins de l''nfluence des doctrines nouvelles. Il connaît les traductions de Michel Scot. Il se propose de défendre contre l'arabisme l'orthodoxie menacée. Mais avec cette opposition de principe on reconnaît que sa pensée sur les questions scientifiques est peu assurée, hésitante. Il s'élève de bien des façons contre ceux qu'il nomme les *sequaces Aristotelis.* Mais la discussion qu'il entreprend en astronomie est assez confuse ; elle porte à la fois contre Ptolémée et Aristote. Il en vient finalement à adopter certains éléments du système d'Al Bitrogi.

L'opposition générale à l'aristotélisme est encore plus décidée chez Robert Grosseteste, évêque de Lincoln. Le témoignage de Roger Bacon est tout à fait typique.

> Il eût mieux valu pour les Latins, j'en suis certain, que la sagesse d'Aristote n'eût point été traduite que de nous avoir été livrée sous cette forme si obscure et si pervertie ; aussi se trouve-t-il des gens qui passent trente et quarante années à l'étudier et plus ils la travaillent, moins ils la connaissent, comme j'ai pu l'éprouver de tous ceux qui se sont attachés aux livres d'Aristote. Aussi Monseigneur Robert, autrefois évêque de Lincoln, de sainte mémoire, a-t-il complètement délaissé les livres d'Aristote et les méthodes qu'il trace ; c'est à l'aide de son expérience personneJe, par la lecture des autres auteurs, qu'il a traité les sujets relevant de la sagesse d'Aristote ; et il a écrit sur les questions dont parlent les livres d'Aristote des choses cent mille fois meilleures que ce, qu'on peut saisir dans de mauvaises traductions de ce philosophe. Nous en avons pour témoins les traités que Monseigneur l'évêque de Lincoln a composés sur l'arc-en-ciel, sur les comètes et sur d'autres sujets L

Cependant l'opposition de Robert Grosseteste à l'astronomie d'Aristote n'est pas toujours aussi nette que le dit Bacon ; il emprunte à cette doctrine de nombreux éléments. Sa cosmogonie comprend aussi une théorie de la lumière dont l'action est parfois identifiée à celle de la bonté qui, selon les néoplatoniciens, émane de la cause première.

On retrouve la même hésitation sur les principes généraux de l'astronomie chez Guillaume l'Anglais, Robert l'Anglais, médecin et chancelier de l'Université de Montpellier vers 1250, Campanos de Novare. Les progrès de la science se réalisent au cours de ces discussions ; des travaux précis, des calculs, des tables enrichissent les connaissances.

Henri Bate de Malines fut un des meilleurs astronomes de son temps ; très versé en astronomie expérimentale et constructeur d'instruments, il s'intéresse surtout aux questions d'astrologie ; dans la querelle des

(1) Fratris Rogeri Bacon, *Compendium philosophiae,* cap. VIII, dans Fratris Rogeri Bacon, *Opera quaedam hactenus inedita,* édit. Brewer, Londres, 1859, p. 469.

deux astronomies, il est du côté d'Aristote, mais il s'écarte des conceptions d'Al Bitrogi.

A mesure que la connaissance de l'aristotélisme se développe, le débat prend une forme de plus en plus nette entre la doctrine physique, déduite de principes métaphysiques, et la doctrine mathématique confirmée par l'expérience. Albert le Grand, comme la plupart de ses contemporains, est séduit par le système d'Al Bitrogi. Il remarque sa simplicité dans l'affirmation d'un moteur unique par opposition à l'aristotélisme classique. Mais en même temps il montre toutes les difficultés de l'averroïsme dans la négation des excentriques et des épicycles. Il cherche à trouver dans l'aristotélisme lui-même ce qui pourrait justifier les théories des mathématiciens. « Sans doute, dit-il, ils formulent des hypothèses qui ne peuvent être démontrées, mais il n'est dans le *De caelo el mundo* d'Aristote aucune raison qui soit de nature à les faire rejeter. »

Les idées qui sont ainsi esquissées se retrouveront d'une façon beaucoup plus typique chez saint Thomas d'Aquin. Sa' pensée se forme progressivement et acquiert une grande maîtrise. Dans les commentaires sur la *Métaphysique,* il se montre soucieux de ne pas abandonner l'aristotélisme '. Plus tard, dans le commentaire du *De caelo,* il reconnaîtra les difficultés de l'averroïsme et la force du système de Ptolémée. Il exprime alors de la façon la plus décidée ses principes méthodologiques en face des problèmes de l'astronomie :

> Les suppositions que les astronomes ont imaginées ne sont pas nécessairement vraies ; bien que ces hypothèses paraissent sauver les phénomènes *(salvare apparentias),* il ne faut pas affirmer qu'elles sont vraies, car on pourrait peut-être expliquer les mouvements apparents des étoiles par quelque autre procédé que les hommes n'ont point encore conçu a.

Il exprime la même attitude de liberté dans ce texte :

> Il faut recevoir les opinions des anciens quels qu'ils soient. Cela est doublement utile. Nous accepterons pour notre profit ce qu'ils ont dit de bien et nous nous garderons de ce qu'ils ont mal exposé. La raison qui nous permet d'en user si librement avec les vieux maîtres, la voici : le but de la philosophie n'est pas de savoir ce que les hommes ont pensé, mais bien quelle est la vérité des choses s.

Avec des fortunes diverses, les débats autour des théories astronomiques se poursuivent chez de nombreux auteurs dominicains, Vincent de Beauvais, Ulrich de Strasbourg, Bernard de la Treille, Thierry de Freiberg.

L'ASTRONOMIE DES FRANCISCAINS

On retrouve souvent chez les franciscains, avec des hésitations sur la valeur des diverses théories, la revendication de la liberté dans la recherche scientifique. La *Somme* attribuée à Alexandre de Halès s'exprime ainsi :

> Voici ce qu'il faut dire à ce sujet : Les astres sont-ils placés dans le firmament de telle manière ou de telle autre î Chacun d'eux est-il fixé dans son orbe ou

(l) Sancti Thomae Aquinatis, *Expositio in duodecim libros Metaphysicae Aristotelis,* lib. XII, lect. X.

2 *Expositio in libros de caelo et mundo,* lib. I, lect. XVII.

Ibid., lect. XXII.

se meut-il de lui-même ? L'examen de cette question doit être laissé à ceux qui s'occupent spécialement de ces sujets, tout en supposant la vérité de ce que dit l'Ecriture ; mais s'il arrivait qu'un des partis pût se trouver assuré par les textes de l'Ecriture, il faudrait adhérer à ce parti l.

Saint Bonaventure reconnaît, en des termes semblables à ceux de saint Thomas, qu'il n'est pas nécessaire que la supposition des mathématiciens soit la plus vraie, car le faux peut être un moyen de découvrir le vrai.

Roger Bacon avait déjà longuement examiné les questions astronomiques quand il était maître à la Faculté des arts de Paris avant 1250. Il reprend son enseignement chez les franciscains. Il est alors aidé par la connaissance des doctrines de Robert Grosseteste et d'Adam Marsh. Dans *YOpus maius* il se montre très indécis entre les diverses doctrines. Dans un fragment des *Communia naturalium* il expose de la façon la plus précise l'opposition entre Ptolémée et Al Bitrogi. Il maintient d'une part que les hypothèses ne doivent pas contredire les fondements de la physique aristotélicienne. Mais d'autre part il reconnaît que des principes assez nouveaux permettent de construire des tables en accord avec l'observation. En réalité, malgré son éloge de la science expérimentale, Bacon n'en saisit pas encore bien la véritable méthode. Il reste plus fidèle que ne l'étaient plusieurs de ses contemporains à l'aristotélisme au sens strict. Sa pensée est souvent combattue par Bernard de Verdun, qui lui emprunte d'ailleurs beaucoup de ses connaissances.

Le débat entre les mathématiciens et leg physiciens n'est pas terminé à la fin du siècle. On voit cependant se préciser chez les auteurs les plus pénétrants des principes méthodologiques qui trouveront par la suite toute leur application.

(1) Texte cité par P. Dibem, *Le système du monde,* t. III, p. 407.

CHAPITRE VI

BILAN DU XIIIe SIÈCLE

L'EMPRISE DE r

Lorsqu'on embrasse par la pensée le mouvement doctrinal du xnie siècle dans son ensemble et qu'on le compare à ce qu'avait été la Renaissance du xne siècle, un fait dominant s'impose à l'esprit : le xme siècle a été le siècle de la philosophie et surtout (pour reprendre une formule que Maurice De Wulf affectionnait et qui se lit aussi sous la plume de M. Gilson) l'âge d'or de la métaphysique [1]. La cause historique de ce fait nous est connue : c'est la révélation de la philosophie d'Aristote et de l'imposant cortège des commentateurs arabes, des penseurs juifs, puis (surtout après 1260) des commentateurs grecs et de Proelus. Nous avons essayé de mettre en relief les conséquences de cette révélation à travers tout le xme siècle : engoûment croissant pour la philosophie et principalement pour Aristote, résistances et réactions diverses, usage qui devient universel de la philosophie en théologie, formes successives ou simultanées de l'aristotélisme latin, toujours prolongé dans une certaine mesure par le néoplatonisme.

La prédilection pour la métaphysique semble devoir s'expliquer aussi comme une conséquence de l'emprise d'Aristote et du néoplatonisme gréco-arabe. En effet, la pensée aristotélicienne ne s'arrête jamais au donné phénoménal, qu'il s'agisse du monde de la nature ou du monde de la conscience ; elle s'applique à en découvrir les causes profondes ou essentielles, puis à pratiquer, à partir de ces causes, la méthode scientifique par excellence, qui est, pour Aristote, la déduction des propriétés nécessaires du sujet ; et comme le Stagirite ne connaît pas la distinction moderne du savoir empirique et du savoir métaphysique, c'est toujours d'explication *ontologique* qu'il s'agit chez lui, même lorsqu'il disserte sur la génération dans le monde physique ou sur les fonctions de la vie animale. Les grands néoplatoniciens avaient suivi Aristote dans cette orientation métaphysique de la pensée et la plupart des scolasliques du xme siècle ont emprunté la même voie avec d'autant plus d'assurance et de curiosité qu'elle semblait offrir des possibilités indéfinies à la spéculation théologique.

CROISSANCE DE LA THÉOLOGIE

Car le triomphe de la philosophie se traduit rapidement, au xme siècle, par une véritable révolution dans la conception de la *sacra doctrina.* Les répercussions du progrès de la philosophie dans le domaine de la théo-

(1) M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale,* t. II, p. 357 et 382 ; É. Gilson, *La philosophie au moyen âge,* p. 580.

logie étaient inévitables, puisque les mêmes maîtres, d'abord formés à la Faculté des arts, allaient renouveler régulièrement le personnel de la Faculté de théologie. Dès le premier quart du siècle, la cause de la théologie spéculative est gagnée et le « problème théologique » clairement posé. Nous avons vu par quelles étapes il a été résolu, comment saint Thomas s'est servi de la théorie aristotélicienne de la science pour définir la nature et les fonctions de la science sacrée et comment ses successeurs ont réagi devant ses conceptions. Sans négliger l'étude de la Bible et sans perdre contact avec la tradition (les travaux récents tendent à réhabiliter, sur ces points, les grands scolastiques), les théologiens du XIIIe siècle accordent une place sans cesse grandissante à la spéculation. Il appartient à la critique théologique actuelle de décider s'ils ont péché par intempérance ou par indiscrétion dans l'interprétation qu'ils ont donnée des mystères à l'aide des catégories philosophiques. Les grands conflits de la fin du siècle trahissent, en tout cas, chez beaucoup de théologiens, un manque de discernement assez flagrant entre le domaine des vérités de foi et celui de la libre interprétation et de la libre controverse.

En apologétique, la problématique du XIIIe siècle est encore fragmentaire et peu critique. Elle est dominée par le problème juif et surtout par le problème musulman.

L'EXIL DES BELLES-LETTRES

Le XIIe siècle avait été marqué par un retour à l'humanisme antique et par un renouveau culturel dans le domaine des belles-lettres, surtout au sein des écoles de Chartres ; d'ailleurs, depuis la Renaissance carolingienne, la grammaire et la rhétorique n'avaient point cessé d'occuper une place honorable dans le *Irivium,* à côté de la dialectique. Or, si l'entrée d'Aristote a provoqué un essor sans précédent de la philosophie et de la spéculation théologique, elle s'est traduite par un recul regrettable dans le culte des belles-lettres latines. Dans les écoles d'arts libéraux, la logique et l'éthique, puis la philosophie naturelle et la métaphysique envahissent les programmes au point d'étouffer de plus en plus les études classiques et même le *quadrivium.* « On voit alors apparaître une culture de type nouveau, fondée sur le minimum de grammaire exigé pour l'usage courant d'un latin tout scolaire, constituée par l'étude de la logique et de la philosophie d'Aristote et couronnée par celle d'une théologie dont la technique s'inspire de cette logique et de cette philosophie [1]. »

Ce changement dans l'organisation des études s'accompagne d'une évolution typique dans la conception de la grammaire elle-même : sous l'influence de la logique, elle cesse d'être la science des règles qu'il faut observer pour parler correctement une langue, en se conformant à l'usage consacré par les bons auteurs ; elle devient « grammaire spéculative » ou « logique du langage » et prétend déterminer, à partir de la nature de la pensée discursive, les lois essentielles de tout langage et la fonction logique des parties du discours ; l'étude philosophique du lan-

(1) É. Gilson, *op. cit.,* p. 401. Cf. *ibid.,* p. 400-403 et 406-412.

gage par ses causes se substitue à l'étude positive des langues comme phénomènes culturels 1.

L'emprise démesurée de la logique et de la métaphysique sur la vie intellectuelle du xme siècle, surtout au sein des Universités, produira ses effets au xive siècle et il faut sans doute la compter parmi les causes du déclin de la scolastique. Au xme siècle, le mal est encore latent : la langue des grands maîtres de cette période n'est point celle des classiques, mais elle demeure presque toujours correcte et claire, tantôt plus prosaïque (chez Thomas d'Aquin, par exemple), tantôt plus élégante et plus imagée (chez Guillaume d'Auvergne, chez Bonaventure, chez Roger Bacon) ; leur pensée, méthodique et précise, ne connaît pas les subtilités et les inepties de la scolastique décadente ; on rencontre chez eux pas mal de naïveté, mais elle trahit la jeunesse de leur pensée, encore trop peu ouverte au sens critique, et non pas la recherche morbide de l'effet, marque d'une doctrine qui s'épuise et essaie en vain de se renouveler.

Dès le xme siècle, un revirement se dessine. Jean de Garlande, dans son *Morale scolarium* (1241), se plaint de la décadence des lettres et du silence des Muses à Paris ; il dénonce le déclin des arts libéraux en général et recommande en particulier la lecture des auteurs classiques. Henri d'Andeli parle de la même manière dans son poème français, *La bataille des sept arts* (sans doute entre 1225 et 1250), où il met en scène deux armées rivales, celle de la Grammaire et celle de la Logique. Enfin nous avons rappelé les protestations de Roger Bacon contre les vices de la théologie et ses vues remarquables sur l'importance des études linguistiques, d'une part, et des études mathématiques, d'autre part, prolongeant ainsi à la fois les traditions d'Oxford et celles de Chartres 2.

D'ailleurs, si l'essor de la philosophie a étouffé, dans une large mesure, celui des belles-lettres, on n'oubliera pas que la pensée scolastique et son vocabulaire technique ont influencé quelques-unes des œuvres les plus marquantes de la littérature médiévale en langue vulgaire : il suffira d'évoquer la *Divine Comédie,* les dernières « branches » du *Roman de Renart,* la partie du *Roman de la Rose* écrite par Jean de Meung et son adaptation italienne par Durante (ou par Dante ?), 7/ *fiore.*

L'AVÈNEMENT DES ÉCOLES

Jusqu'aux environs de 1250, le mouvement doctrinal du xme siècle présente une physionomie assez homogène : envahissement progressif de l'aristotélisme, d'abord dans les Facultés des arts, ensuite dans les Facultés de théologie ; combinaison, à doses variables, de cet aristotélisme avec des éléments néoplatoniciens de provenances diverses ; constitution d'un aristotélisme latin néoplatonisant et éclectique, avec des nuances propres à chaque milieu et à chaque penseur : chez les artiens de Paris, il y a prédominance des travaux de logique et de morale, tandis qu'à Oxford la philosophie naturelle, les sciences de la nature et les mathématiques

(1) É. Gilson, *op. cit.,* p. 404-406.
¡2) *Ibid.,* p. 408-412, 401-402 ; Cf. *supra,* p. 293-295. — Sur la littérature chrétienne au xme siècle, cf. t. X, p. 408 et suiv.

jouent un rôle plus considérable ; chez les théologiens, l'aristotélisme néoplatonisant se fusionne avec les apports traditionnels de la théologie latine, c'est-à-dire avec l'enseignement des Pères et celui des docteurs du haut moyen âge ; tel maître doit davantage à Avicenne, tel autre à Avicebron et à Dominique Gundisalvi, tel autre encore au *Liber de causis,* tel autre enfin à saint Augustin ou au pseudo-Denis ; mais les divergences de vues portent sur des problèmes particuliers, car la pensée de ces scolastiques n'est pas encore assez ferme, assez sûre d'elle-même pour se traduire dans des systèmes doctrinaux aux arêtes bien dessinées.

Cette situation se modifie rapidement entre 1250 et 1270 par l'entrée en scène des grands maîtres qui dominent l'histoire du xme siècle. Bonaventure jette les bases d'une nouvelle synthèse de la sagesse chrétienne et Albert le Grand apporte un appoint décisif à l'assimilation d'Aristote. Tandis que Thomas d'Aquin achève, en Italie, de fixer les traits de sa synthèse philosophique et théologique, c'est-à-dire du thomisme, à Paris Siger de Brabant formule pour la première fois les thèses audacieuses de son aristotélisme hétérodoxe. Cette double prise de position provoque bientôt une réaction violente dans le monde des théologiens de Paris et, vers 1270, le conflit éclate entre Thomas d'Aquin, Siger de Brabant et Jean Peckham, ce dernier soutenu par le ministre général des mineurs, Bonaventure. Désormais l'unité doctrinale est irrémédiablement compromise, le règne des écoles commence et leurs rivalités ne s'apaiseront plus. Bientôt les interventions des chapitres généraux des différents ordres religieux (mineurs, prêcheurs, ermites) auront pour effet de durcir les oppositions et de donner aux écoles en présence une rigidité peu favorable au progrès de la pensée.

Aristotélisme hérétodoxe. thomisme, néo-augustinisme : telles sont les trois orientations dominantes au sein de FUniversité de Paris entre 1270 et 1277. Il est facile de voir pourquoi Thomas d'Aquin et Peckham (à la suite de Bonaventure) se sont dressés contre Siger de Brabant : c'était le sursaut de la pensée chrétienne devant la menace d'un nouveau paganisme et il a abouti au décret de 1277, qui a éliminé provisoirement le péril. Il est moins simple d'expliquer pourquoi le thomisme a provoqué la réaction de la Faculté de théologie presque tout entière, comment il a suscité la formation d'une école augustinienne et pourquoi le conflit des deux écoles s'est prolongé jusqu'à la fin du siècle. En formulant ses thèses nouvelles, Thomas d'Aquin a estimé qu'il remplaçait un ensemble de doctrines mal affermies et insuffisamment critiquées, par un système philosophique authentique, solidement construit et capable de fournir à la spéculation théologique un instrument de meilleure qualité ; nous croyons qu'il ne se trompait pas et nous avons reconnu dans le thomisme la première philosophie vraiment originale qu'ait produite la pensée chrétienne. Mais il est clair que Peckham ne partageait pas ce jugement : les innovations de Thomas lui ont paru de dangereuses concessions à la philosophie païenne et une déplorable faiblesse vis-à-vis du groupe de Siger ; pour lui comme pour Tempier, le thomisme est un allié et une sorte de complice de l'aristotélisme radical ; ses positions nouvelles

sont incompatibles avec la saine théologie, car elles sapent de nombreuses doctrines traditionnelles de la science sacrée et mettent même en péril plusieurs articles de foi. Jusqu'ici le sens de l'attitude réactionnaire de Peckham et des théologiens est clair, mais il l'est moins lorsqu'on essaie de préciser dans quelle mesure leur protestation peut se réclamer de l'augustinisme authentique. Un jugement nuancé s'impose ici : les thèses thomistes les plus âprement attaquées, celles qui ont été visées par les censures de Paris et d'Oxford, s'opposaient à l'aristotélisme éclectique (utilisé en théologie depuis 1225 environ), plutôt qu'à l'augustinisme ; mais c'est bien l'esprit profondément religieux de saint Augustin et la fidélité aux doctrines traditionnelles de la théologie que Peckham et ses alliés croyaient défendre contre une doctrine qui, à leurs yeux, sacrifiait trop à la raison philosophique.

En dehors des courants principaux dont nous venons de rappeler l'origine et la nature, le XIIIe siècle a produit plusieurs courants doctrinaux secondaires, dont quelques-uns gagneront en importance au siècle suivant. Il faut citer surtout le courant scientifique et le courant néoplatonicien. Le premier se rattache à l'œuvre de Robert Grosseteste, à celle d'Albert le Grand et surtout à celle de Roger Bacon. Le second a pour principal point de départ les commentaires dionysiens d'Albert le Grand et il prend corps dans la théologie d'inspiration néoplatonicienne qui a connu une fortune considérable chez les dominicains allemands, Ulric de Strasbourg, Thierry de Freiberg, Eckhart et d'autres [1].

LE SIÈCLE DE SAINT THOMAS

Après avoir rappelé l'originalité profonde du thomisme, surtout dans sa métaphysique de l'existence, puis les incompréhensions et les oppositions que rencontra la pensée du docteur commun pendant le dernier tiers du XIIIe siècle, M. Gilson continue : « C'est donc une étrange illusion de perspective que de se représenter un XIIIe siècle thomiste, car les hommes de ce temps ne l'ont assurément pas vu sous cet aspect, mais ce n'en est peut-être pas une, à la distance où nous en sommes, que de nous le représenter comme le siècle de saint Thomas [2]. »

Cette conclusion paraît pleinement justifiée : dans la perspective de l'histoire, la figure de Thomas d'Aquin domine son siècle. La lente fermentation d'idées que nous avons observée de 1200 à 1250 a rendu possible son œuvre personnelle ; les conflits doctrinaux auxquels il a été mêlé de son vivant ont stimulé son effort ; la réaction contre le thomisme naissant et, bientôt, la critique de Jean Duns Scot ont forcé les premiers

(1) Sur les courants doctrinaux du XIIIe siècle, cf. aussi M. De Wulf, *op. cit.,* t. II, p. 354-367 et É. Gilson, *op. cit.,* p. 580-590. Dans ces pages M. Gilson remonte aux sources lointaines de la pensée du XIIIe siècle en esquissant d'une manière très suggestive la genèse du platonisme, de l'aristotélisme et du néoplatonisme (p. 580-586), puis en rappelant ce qu'avaient été les deux formes fondamentales du néoplatonisme chrétien : d'une part, celui de saint Augustin, fortement corrigé sous l'influence de la révélation ; d'autre part, celui du pseudo-Denis et de Boèce, renforcé plus tard par l'influence du *Liber de causis* et beaucoup plus fidèle au plotinisme authentique (p. 586-589). M. Gilson situe les courants doctrinaux du XIIIe siècle dans cette perspective historique : augustinisme (p. 587-588), néoplatonisme (p. 588-589), aristotélisme « averroïste » (p. 589) et thomisme (p. 589-590).

(2) É. Gilson, *La philosophie au moyen âge,* p. 590.

thomistes à approfondir et à préciser la doctrine du maître. Celle-ci fera son chemin sans éclat et elle n'aura jamais les suffrages de la foule pendant les derniers siècles du moyen âge, submergés par la vague de fond du nominalisme. La valeur de la synthèse créée par saint Thomas allait se révéler pleinement plus tard : « ce solitaire n'a pas écrit pour son siècle, mais il avait le temps pour lui[1] ».

(1) É. Gilson, *La philosophie au moyen âge,* p. 590.

LIVRE III

LE XIVe SIÈCLE

CHAPITRE PREMIER

DUNS SCOT ET LA *VIA ANTIQUA*

§ 1. — Figure du nouveau siècle.

ESQUISSE CHRONOLOGIQUE

S'il est toujours artificiel de couper en tranches séculaires le mouvement continu des idées, des écoles, des systèmes, il n'est guère moins opportun de réduire le dernier siècle proprement médiéval à ses aspects de « décadence » ou de « dissolution »[1].

C'est vers 1300 que naissent Tauler et Buridan. Seuse est tout enfant, mais déjà maître Dietrich enseigne rue Saint-Jacques, précédant de peu Eckhart qui approche de la quarantaine. Duns Scot n'est guère plus jeune sans doute en cette première année du nouveau siècle où il inaugure à Oxford son enseignement théologique. Bradwardine, Ruysbroeck, Ockham ânonnent encore le rudiment. Marsile de Padoue est un jeune aventurier qui hésite entre le droit, la « philosophie naturelle » et la politique gibeline. Pétrarque ne naîtra que dans quatre ans sur la route de l'exil et Dante, son illustre aîné, n'a pas encore écrit ses plus grandes œuvres en ce début de siècle qu'il confond avec le « milieu du chemin » de sa vie. Le docteur angélique et le docteur séraphique sont morts en 1274. Leur contemporain Roger Bacon a parcouru une plus longue carrière. Incarcéré depuis 1278, c'est en 1292 seulement qu'il a composé son *Compendium sludii theologici.* Autre vieillard vigoureux, Raymond Lulle est toujours sur la brèche ; c'est à Paris maintenant qu'il lutte contre l'ensemble de doctrines qu'il appelle et qu'on appellera après lui l'« averroïsme »[2].

Un siècle plus tard, cet « averroïsme » honni ne s'est guère transformé ; enkysté au cœur de la Chrétienté, il conserve son virus et Padoue passera longtemps pour une école libertine. Si la personne même d'Ockham reste entachée d'une certaine suspicion, la *via moderna* s'est imposée à la plupart des Universités. La guerre franco-anglaise et le grand schisme

(1) « Les faits ne se règlent pas sur le système décimal... L'âge d'or de la théologie et de la philosophie dites *scolastiques,* qui fleurirent alors en effet dans les écoles, coïnciderait plutôt avec la période qui s'étend depuis 1228, début de l'enseignement d'Albert le Grand à Cologne, jusque vers 1350, date de la mort de Guillaume d'Ockham. » (É. Gilson, *La philosophie au moyen âge,* 3e édit., Paris, 1947, p. 591.) Dans cette perspective le scotisme, l'ockhamisme et, bien qu'il ne soit pas scolastique au sens rigoureux du terme, le mysticisme rhénan sont intégrés au siècle d'or. *A parte post* comme *a parte ante* les dates suggérées ici peuvent paraître un peu rigoureuses, et les « gradations continues » qu'indique Gilson des Pères à saint Thomas (et au delà du docteur angélique jusqu'à Cajetan, saint Ignace de Loyola, Bossuet, etc.) n'empêchent pas des « floraisons » successives, dont on ne saurait exclure ni Gerson ni Thomas a Kempis parce qu'ils ont eu le malheur de ne pas écrire avant 1350 (pas plus qu'on ne sous-estime l'importance d'Abélard ou de saint Bernard, de saint Anselme ou des Chartrains parce qu'ils ont vécu avant 1228).

(2) Voir *supra,* p. 316. Bien que nous n'acceptions pas sans réserves les critiques qu'adresse F. van Steenberghen à cette dénomination *(Ibid.,* p. 279 et suiv.), nous convenons de n'en «ser ici qu'entre guillemets.

déchirent l'Occident ; beaucoup d'âmes pieuses se détournent de la pure spéculation. C'est en 1400 que Thomas a Kempis prend au Mont Sainte-Agnès l'habit de chanoine régulier de Saint-Augustin. Il y a vingt ans environ que Gérard Groote a fondé cette école de Deventer qui enseignera l'humanisme chrétien à Nicolas de Cues et à Érasme. Pierre d'Ailly, qui touche à la cinquantaine, attend à Cambrai son chapeau de cardinal. Malade à Bruges, son élève Gerson lui donne d'utiles conseils spirituels. S'il écrit « pour les simples » sa *Montagne de contemplation,* Gerson sait toute la valeur d'une formation doctrinale» traditionnelle »; dans ses instructions au collège de Navarre, ce « moderne » recommande expressément l'étude de saint Bonaventure et de saint Thomas.

LE SIÈCLE DES RUPTURES

Toute sèche qu'elle paraît, cette esquisse incite sans doute à la prudence. Il est tentant malgré tout de décrire le xive siècle comme gros de tous les germes d'où sortira le monde « moderne » L Les ockhamistes ont frayé la *via moderna.* On va bientôt parler d'une *devotio moderna.* Boccace et Pétrarque annoncent Érasme et Rabelais ; Wiclif et Huss préparent Luther. La Chrétienté semble craquer de toutes parts. Cessant de conquérir et de construire, n'a-t-on pas l'impression que l'Église se contente de défendre à grand'peine un patrimoine menacé ?

En 1312, les dominicains condamnent les thèses de frère Durand de Saint-Pourçain. Il est vrai que le pape ne les suit pas et qu'il appelle le suspect à de hautes fonctions, tandis que l'un de ses censeurs, Jean Quidort, est censuré à son tour. Destitué en 1322 pour son opposition aux idées « nouvelles », Lutterell, chancelier d'Oxford, dénonce à Jean XXII cinquante-six propositions extraites d'un « livre attribué au frère Guillaume d'Ockham » et qui présentent un grand péril « sur le double plan de la théologie et de la philosophie appliquée à la théologie » 1. Aussitôt nommée, une commission d'enquête retient trente-trois articles suspects. S'ils ne sont pas officiellement anathématisés, du moins à Paris le nominalisme sera-t-il plusieurs fois condamné (sans grand effet) et des dialecticiens comme Nicolas d'Autrecourt devront désavouer publiquement des paradoxes qu'il est traditionnel de lier à l'ockhamisme.

Mais les franciscains ont déjà décelé chez certains frères prêcheurs d'autres hérésies tout aussi graves. A la demande de l'archevêque de Cologne, des commissions ont instruit le procès de maître Eckhart dont vingt-huit propositions hérétiques ou « malsonnantes » sont condamnées le 27 mars 1329. A ce moment Eckhart est mort ; mais, si la censure avignonnaise incite ses disciples à quelque prudence, c'est bien son esprit qui va revivre à travers leurs œuvres pour se dialectiser au siècle suivant

(1) A propos de l'ockhamisme, E. Gilson parle d'un véritable « schisme philosophique et théologique » *(op. cit.,* p. 712). É. Bréhier définit le xive siècle comme celui où «se dissocient les éléments du tout que les classiques médiévaux avaient essayé de former ». *(La philosophie au moyen âge,* Paris, 1937, p. 435.) *Schisme* supposerait une unité doctrinale qui n'a jamais existé sous sa forme rigoureuse. Quant à la notion de « classicisme », elle n'a guère de sens que depuis la décision de Léon XIII imposant des cadres thomistes aux écoles catholiques.

(2) J. Koch, *Neue Aklenstücke zu dem gegen Wilhelm Ockham in Avignon geführten Prozess,* dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale,* 1935, p. 375 et suiv.

en une sorte de pré-hégélianisme, tandis que les béghards et les turlupins répandent les thèses extravagantes d'un quiétisme populaire.

Et voici de nouveau Ockham sur la sellette. Avant de rejoindre Louis de Bavière, il a soutenu les tenants les plus exaltés de la « pauvreté » franciscaine. Lorsqu'il s'est enfui d'Avignon en 1328 avec Michel de Césène, Jean XXII l'a signalé au roi de Bohême comme un dangereux hérésiarque. Dix ans plus tard, après avoir dénoncé lui-même les « hérésies » du pape, Ockham ne craindra pas d'opposer aux « pouvoirs » et aux « droits » du Siège apostolique l'autonomie des princes laïques, encourageant le roi d'Angleterre à « récupérer les biens ecclésiastiques »1.

Ainsi rebondit la grande querelle par quoi s'est ouvert le nouveau siècle. Après Philippe le Bel, on a vu Louis de Bavière s'insurger contre le pontife qui refuse de le couronner. Mais, à la différence du Capétien, il a tenté de susciter un antipape ; dès le début, c'est sur des hérétiques et des révoltés qu'il appuie son pouvoir. Le 3 avril 1327, Jean XXII avait condamné deux de ses principaux inspirateurs, Marsile de Padoue et Jean de Jandun. La bulle *Quia juxta doctrinam* précède de peu la dénonciation d'Ockham au roi de Bohême et la censure des paradoxes eckhartiens.

LA MONTÉE DES PÉRILS

Ainsi Jean XXII, incriminé lui-même d'erreur sur la question de la *visio bealiftcaliva,* combat sur trois fronts. Mais déjà surgissent d'autres adversaires ; Pétrarque s'élève contre la « Babylone rhodanienne »et le *Liber sine titulo* est d'un ton si violent qu'il fera les délices de Luther. En relisant saint Augustin, le poète bientôt se fustigera lui-même : non seulement son âme a été entraînée vers les « corruptions charnelles », mais un démon plus subtil a fait de lui comme l'hérésiarque d'une nouvelle secte pleine de périls pour la Chrétienté : le « gendelettrisme » des rossignols qui s'enivrent de leurs chants jusqu'à en mourir 2.

On le voit, l'Église est attaquée de toutes parts par un cicéronisme qui restaure le paganisme apollinien, par une mystique plotinienne qui fait fi des œuvres et des institutions, qui oppose le sacerdoce individuel à la transmission hiérarchique des dogmes et des sacrements, par une critique de la connaissance qui mène au scepticisme ou au fidéisme, par une doctrine de la double vérité qui restaure insidieusement tout le naturalisme aristotélicien, par le laïcisme des légistes capétiens et des théoriciens « averroïstes », prodrome des thèses conciliaires qui vont bientôt menacer la primauté pontificale. Et dans cette perspective toute négative, le scotisme lui-même apparaît à plus d'un historien comme destructeur du bel équilibre thomiste entre la foi et la raison, entre la nature et la surnature. En augmentant la liste des *credibilia,* en majorant le rôle de la volonté divine, Scot ne ruine-t-il pas, avant Ockham, l'œuvre progressive par laquelle le moyen âge avait accordé l'héritage grec et

(1) *An rex Angliae pre succursu guerras possil recipere bona ecclesiarum?* (R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Slreilschriflen,* Rome, 1911-1914, t. II, p. 432 et suiv.)
(2) *Secretum, Opera,* Bale, 1554, p. 384.

la tradition révélée ? L'« homme serf » de Bradwardine ne préfigure-t-il pas « le serf arbitre » des luthériens, comme la « déification » eckhartienne prépare le panthéisme de Bruno ?

LES CONTINUITÉS HISTORIQUES

Vues trop simples pourtant et qui ne résistent guère à l'examen. Si Pétrarque a aimé les poètes latins, que dire de ces humanistes chartrains qui deux cents ans plus tôt combinaient si curieusement la *Genèse* et le *Timée*[1] ? Le *De amicitia* de Cicéron ne servait pas seulement de modèle à Héloïse et à son malheureux époux, il inspirait jusqu'à leurs censeurs cisterciens[2]. Au XIIe siècle, c'est le plus païen des Grecs, l'auteur de *l'Éthique à Nicomaque,* qui s'était imposé comme un maître et c'est précisément contre le « naturalisme » péripatéticien que se dressent maintenant les lecteurs de saint Augustin au nom d'une plus ancienne tradition.

Il est tentant sans doute de rapprocher la série des condamnations qui visent presque simultanément le néo-platonisme de certains dominicains, le spiritualisme radical de certains franciscains, l'épistémologie nominaliste qui se répand dans les écoles, les thèses politiques des adversaires d'Avignon. Au temps de Jean XXII, comment penser pourtant que tout ce qui évoque Avicenne chez Scot, tout ce qui prolonge Averroès chez Jean de Jandun fussent le moins du monde des « nouveautés »? Le thème de la pauvreté venait directement des premiers compagnons de saint François et, dans le Paradis de Dante, la position de Joachim de Flore auprès de saint Bonaventure. — comme celle de Siger de Brabant auprès de saint Thomas [*] — montre qu'au début du siècle des chrétiens informés ne séparaient pas très clairement l'illuminisme prophétique de la synthèse bonaventurienne, ni le naturalisme éthique de la synthèse thomiste.

Depuis la diffusion du *Corpus areopagilicum,* Plotin et Proklos avaient marqué la tradition mystique d'une empreinte assez forte pour que les Rhénans n'apparussent point au XIVe siècle comme des révolutionnaires. Quand Gerson combattra Ruysbroeck, il songera plutôt au « stoïcisme » d'un Cassien ou d'un saint Jean Climaque qu'à l'exubérance (elle-même fort ancienne) des groupes sectaires de Flandre ou de Rhénanie.

Sous Grégoire VII, la lutte du Sacerdoce et de l'Empire avait connu des phases plus dramatiques qu'au temps de Philippe le Bel. Au XIIe siècle, le nominaliste Roscelin avait risqué des conclusions théologiquement plus aventureuses que celles d'Ockham[4]. Malgré la canonisation de saint Thomas dès 1323 (cent cinquante ans avant celle de saint Bonaventure), le thomisme lui-même faisait encore en beaucoup de milieux figure de modernisme[6].

(1) Cf. *supra,* p. 75.
(2) Cf. É. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard,* Paris, 1931, p. 23-24 et p. 203. Sur l'amitié selon Aelred de Rielvaux, cf. *supra,* p. 136-137.
(3) Cf. É. Gilson, *Dante et la philosophie,* Paris, 1939, p. 260 et suiv.
(4) Cf. *supra,* p. 41.
(5) Les décrets de 1270 et 1277 visaient surtout l'« averroïsme », mais parmi les censures prononcées il n'est pas douteux que « certaines atteignaient la philosophie de saint Thomas ». (É. Gilson, *La philosophie au moyen âge,* p. 559.)

L'ACTIF DU BILAN

Aussi bien, loin de considérer *a priori* comme une période de décadence le siècle dont il nous appartient de dresser le bilan intellectuel et spirituel, une fois leur place faite au scotisme (dont personne ne doute sérieusement qu'il appartienne à la plus authentique tradition chrétienne) et à l'« averroïsme » (qui nous paraît dans son ensemble aussi résolument « réactionnaire » que secrètement anti-chrétien), nous tâcherons ici de retrouver, même à travers telles équivoques, voire telles imprudences ou telles exagérations de l'eckhartisme, du pétrarquisme, de l'ockhamisme, l'effort d'un christianisme vivant qui pose de nouveaux problèmes en même temps qu'il rajeunit de nouvelles tendances.

D'Eckhart à Ruysbroeck, les mystiques rhénans et flamands représentent un sommet spirituel qui lie à travers les siècles saint Grégoire de Nysse et saint Bernard à sainte Thérèse et à saint Jean de la Croix. De leur côté, reprenant une voie ouverte par saint Justin, les humanistes défendent une conception de l'homme où socratisme et stoïcisme apparaissent comme des préparations, non comme des négations de l'Evangile.

En même temps, des artiens de tradition nominaliste reprennent en France le mouvement scientifique brillamment esquissé en Angleterre par les Grosseteste et les Bacon ; si les problèmes de mécanique ne concernent qu'indirectement l'histoire de l'Église, il est clair que certains conflits spectaculaires entre la « science » et la « religion » tiennent à une interprétation étroite de l'aristotélisme et qu'en « sauvant les apparences » Oresme et Buridan servaient le progrès de la connaissance humaine, sans révolutionner pour autant les bases naturelles de la théologie révélée.

Il apparaît enfin que la double laïcisation et de la piété populaire (liée elle-même à des transformations sociales) et de la structure institutionnelle de la Chrétienté (le schisme va déconsidérer la papauté et augmenter l'autonomie du pouvoir temporel) imposait une certaine évolution de la spiritualité de type monastique telle que l'avaient modelée les ordres anciens et récents, comme elle rendait pratiquement caduques, à peine formulées, les lumineuses synthèses du *De regimine.*

Ainsi, dans chaque cas, on voudrait épargner ici aux « novateurs » d'un temps qu'on qualifie volontiers de « déclin » ou d'« automne » des préjugés qui ne conviennent aucunement à notre propos. Pour éviter d'autre part une excessive fragmentation de l'exposé, on étudiera dans de longs chapitres collectifs (qui embrasseront toute l'étendue du siècle) le scotisme et ses répercussions, le mouvement mystique issu d'Eckhart, l'humanisme et l'« averroïsme », les divers aspects de la *via moderna.* On n'insistera guère sur les subtilités logiques et métaphysiques, tout en faisant leur part nécessaire aux grands systèmes sans lesquels tout le reste n'a guère de sens [2], mais on tâchera surtout de mettre en lumière

(1) Cf. les titres de G. de Lagarde, *Naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge,* Saint-Paul-Trois-Châteaux, 1934 et suiv., réédité à Paris à partir de 1948, et de J. Huizinga, trad. allemande: *Herbst des Mittelallers,* Munich, 1928.

(2) Nous avons rejeté dans les notes les développements plus techniques et les textes qui n'intéressent guère le lecteur plus pressé. La longueur relative de certains chapitres tient à ce qu'ils traitent de questions mieux étudiées. Comme disait naguère É. Gilson dans un de ses cours, notre connaissance du XIVe siècle rappelle ces anciennes cartes d'Afrique avec leurs vastes *terrae incognitae.* De nouveaux travaux pourront modifier bien des perspectives.

les incidences théologiques ou spirituelles des discussions philosophiques. Enfin on a pris pour principe de s'arrêter à loisir sur les chefs de file et de préférer les personnages vivants aux catalogues d'encyclopédie.

§2. — Les bases du scotisme.

tiguiîe de dues scot

Né en Écosse vers 1266, Jean Duns Scotl en|re en j981 chez les franciscains de Dumfries. Il étudie à Oxford, puis à Paris et enseigne ensuite dans ces deux Universités. Docteur à Paris en 1305, il est envoyé à Cologne où il meurt en 1308, ne laissant guère comme œuvres certainement authentifiées que le traité *De primo principio,* des *Questions quodlibéiales,* le commentaire *In Melaphysicam* et les deux commentaires des *Sentences* connus comme *Opus oxoniense* et *Deportata parisiensia* 2.

(1) Bibliographie complète jusqu'en 1927 dans C. Harris, *Duns Scotus,* Oxford, 1927, 2 vol. On pourra la compléter chez A.-B. Wolter, *The transcendental^ and their function in the Metaphysics of Duns Scotus,* Washington, 1946 et chez E. Bettoni, *Vinti Anni di Studi Scotisti,* Milan, 1943. Nous citerons au fur et à mesure un certain nombre d'études et d'articles. Indiquons ici quelques titres d'un intérêt plus général : C. Balic, *Ratio criticae editionis operum omnium J. Duns Scoti,* Rome, 1941 ; S. Belmond, *Essai de synthèse philosophique du scotisme,* dans *La France franciscaine,* 1933, p. 73 à 131 ; E. Bettoni, *L'Ascesa a Dio nel Duns Scoto* Milan, 1943 ; M.-F. Garcia, *Lexicon scholasticum philosophico-theologicum,* Quarrachi, 1910; É. Gilson, *Avicenne et le point de départ de Scot, Archives d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge,* 1927, p. 89 et suiv. ; Id., *Les seize premiers «theoremata» et la pensée de Duns Scot, ibid.,* 1938, p. 5 et suiv. ; T. Grajenski, *The formai distinction of Duns Scotus,* Washington, 1944 ; J. Kraus, *Die Lehre des Johannes Duns Scotus von der «natura communis»,* Fribourg-en-Brisgau, 1927; G. de Lagarde, *Naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge,* III, *Secteur social de la Scolastique,* chap, ix : *Duns Scot et la philosophie sociale,* Paris, 1942 ; E. Longpré, *La philosophie de Duns Scot,* Paris, 1924 : R. Messner, *Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Scotus,* Fribourg-en-Brisgau, 1942 ; P. Minges, *Der angcbliche ßnzc R^aUsmus des Duns Scotus,* dans *Beitrâge zur Geschichte der Philosophie des MiUeUdien,* 1908 ; Id., *Scoti doctrina philosophica et theologica,* Quarrachi, 1930 ; S. Swizuwwi, *Les intentions premières et les intentions secondes chez Duns Scot,* dans *Archives dlhistoire littéraire et doctrinale du moyen âge,* 1934, p. 205 à 260 ; P. Vignaux, *Justification et prédestination au XIVe siècle,* Paris, 1934.

(2) L'édition Vivès, Paris, 1891-1895, contient 25 volumes. Les Commentaires d'Oxford *(Opus oxoniense)* ont été publiés en deux volumes par M.-F. Garcia, Quarrachi, 1912-1914, le *Tractatus de primo principio* par M. Mueller, Fribourg-en-Brisgau, 1941, quelques «collationes» et « quaestiones » inédites par C. Harris, *op. cit.* et C. Balic, *Bogoslovi Veslnik,* 1939 et *Recherches de théologie ancienne et médiévale,* 1931, p. 191 à 208. Sous le titre de *Capitalia opera,* le P. D. de Basly avait commencé, avant la première guerre mondiale, la publication (inachevée Jd'extraits scotistes présentés sous forme systématique. Ont paru la *Praeparatio philosophica* et la *Synthesis theologi credendorum primaria,* Le Havre, 1908-1911.

Sont aujourd'hui rejetés ou soupçonnés plusieurs commentaires d'Aristote, la *Grammatica speculativa* (surlaquelle M. Heidegger avait appuyé son interprétation,*Kategorien -und Bedeutungslehre des Duns Scotus,* Tübingen, 1916) que M. Grabmann a restituée au scotiste Thomas d'Erfurt *(De Thoma Erfordiensi, Archivum Franciscanum historicum,* 1922), le *De perfectione statuum,* le *De rerum principio* et les *Theoremata.*

Le livre d'E. Longpré est avant tout une réponse aux assertions difficilement soutenables de B. Landry, *La philosophie de Duns Scot,* Paris, 1922. Les pages consacrées à Duns Scot dans le premier Cahier de J. Maréchal, *Le point de départ de la Métaphysique,* Bruges-Paris, 1922, plus nuancées, accordent encore beaucoup aux « exposés traditionnels » (p. 81, note) et, tout en reconnaissant le caractère suspect du *De rerum principio,* s'appuient en partie sur une théorie de la matière qui n'est pas exactement celle des commentaires des *Sentences.* L'accusation d'agnosticisme (p. 111) est étayée sur un texte des *Theoremata,* dont l'authenticité serait probable en raison même de la logique interne du système (prétendant « concilier verbalement des inconciliables », p. 117, Duns Scot aboutirait nécessairement au scepticisme fidéiste). Le problème des *Theoremata,* que C. Harris laissait prudemment ouvert en déclarant toutefois que « il n'est pas nécessaire d'attacher grande signification à des fragments détachés » *(op. cit.,* I, p. 364), a été repris depuis lors dans un tout autre esprit. Revenant après C. Balic *(Theologiae marianae elementa,* Sibenik, 1933) à l'hypothèse de l'authenticité « possible », É. Gilson en a tiré des conséquences bien différentes de celles de J Maréchal. Elle confirmerait, pour lui, non pas un fidéisme qui serait une démission de la raison, mais bien le rôle *préalable* de la foi à l'origine du travail de la raison. Le scotisme se rattacherait ainsi à la tradition anselmienne du *Fides quaerens intellectum.* Il ne nierait aucunement le pouvoir démonstratif de l'intelligence philosophique, mais il soulignerait seulement qu'en fait les philosophes se trompent s'ils ne raisonnent pas à la lumière de la Révélation.

Comme le note M. Gilson, Duns Scot, dont la brève carrière nous est encore très mal connue, n'a eu le loisir ni d'exposer ni de justifier complètement une pensée à la fois vigoureuse et subtile x. Sa réputation a souffert de la perspective qui, faisant du thomisme la philosophie officielle de l'Église, a paru parfois déprécier une tradition doctrinale toujours vivante dans l'ordre franciscain. Elle a souffert aussi d'un excès de distinctions et d'apparentes abstractions qui ont fait à la Renaissance des *barbouillamenla Scoli* les exemples les plus typiques de la prétendue barbarie médiévale.

Pour tâcher de retrouver le mouvement vivant d'une doctrine difficile, on commencera par en rappeler certains fondements logiques (considérés aujourd'hui par tels phénoménologues avec une faveur qui ne va pas sans équivoque). On examinera la psychologie scotiste (dont il ne faut pas se débarrasser trop vite en l'affublant de l'épithète de « volontariste »). On verra si les doctrines morales et sociales du docteur subtil méritent les accusations d'individualisme qui ont été portées contre elles. On tâchera de comprendre le sens d'une métaphysique dont les thèses « univocistes » ont donné lieu parfois à de très sottes interprétations panthéistiques. On fera sa place enfin à un apport théologique qui s'est imposé sur la question mariale et qui garde d'ardents défenseurs sur le problème controversé du motif de l'incarnation.

SCOTISME ET PHÉNOMÉNOLOGIE

On sait que, par l'entremise de F. Brentano, tout un secteur de la pensée contemporaine s'est référé à la doctrine médiévale de « l'intentionnalité ». C'est ainsi que M. Heidegger a cru voir chez Scot des éléments déjà « husserliens »'. Quelles que soient en effet, pour Scot, les circonstances « psychologiques » de la saisie mentale, son objet premier est toujours *l'être* indifférencié, antérieur à toute détermination catégoriale, et la relation affirmée par l'esprit signifie une réalité qui n'est ni la chose même dans sa quiddité propre, ni la simple représentation que nous nous en faisons. Cet *ens in anima* (ou *ens diminutum)* correspondrait pour M. Heidegger à ce que les phénoménologues désignent comme « intentionnel noèmatique »3.

Le même auteur interprète l'univocité scotiste en la rattachant à la théorie de la « signification » et en prétendant réduire l'acte signifiant à celui d'une sorte de « sujet pur » 4. Ce n'est pas seulement découvrir une originalité scotiste dans des doctrines communes à tous les médiévaux ;

(1) É. Gilson, *La philosophie au moyen* dge, p. 592.

(2) M. Heidegger, *Die Kategorien-und Bedeulungslehre,* p. 12. L'auteur est parti delà critique husserlienne du « psychologisme » (cf. F. Brentano, *Psychologie,* Paris, 1944) et s'est réjoui de rencontrer chez les médiévaux une analyse des structures du pensable qui, à la différence des descriptions subjectivistes du xixe siècle, reste constamment orientée vers le « noèmatique » en tant qu'objet de pensée. Mais il a méconnu, comme on le verra, les fondements théologiques de cette attitude en même temps qu'il la coupait indûment de ses fondements métaphysiques.

(3) Un bon connaisseur comme P. Vignaux *(La pensée au moyen âge,* Paris, 1938, p. 153) admet, lui aussi, que « malgré les termes médiévaux et toutes les différences, nous pouvons évoquer la phénoménologie de Husserl : à des pensées de ce type l'expérience ne fournit jamais que des exemples : au travers elles saisissent des essences. »

(4) M. Heidegger, *op. cit.,* p. 230.

c'est surtout interpréter des formules classiques dans un contexte moderne qui méconnaît le primat d'un double réalisme.

Réalisme d'abord de *l'être* lui-même. Dans la perspective scotiste, la « réduction » phénoménologique est impossible, car l'idée même de l'inexistant suppose une « intention première » qui vise toujours un objet extramental, impossible à « mettre entre parenthèses ». Pour éviter les sophismes « par équivoque » dans les syllogismes où l'être du moyen terme est « analogiquement » distinct de ceux du majeur et du mineur, Duns Scot affirme sans doute « l'univocité » de l'être, mais, s'il ne s'agissait que d'une structure « noèmatique », le contenu de cette univocité ne saurait servir de base à aucune des démonstrations théologiques chères au docteur subtil(1).

Réalisme aussi du *pensant* lui-même dans son activité concrète. Si Duns Scot avait connu *l'Ego transcendantal* que Husserl a gardé de l'héritage kantien, il n'y aurait vu sans doute qu'une forme nouvelle de l'averroïsme cent fois honni. L'intellect agent, pour lui, c'est proprement celui des individus existants, hommes, anges, voire même Dieu (s'il est vrai que la « psychologie divine » joue un rôle essentiel dans son œuvre). L'analyse formelle des structures a surtout pour rôle de distinguer ce qui appartient en fait à l'ordre présent des choses et ce qui est de soi possible dans un autre « statut ». Démarche qui ne se conçoit correctement que dans la perspective d'une *potentia absoluta* (fondée elle-même sur une donnée de foi) (2), et qui n'implique aucune réification de rapports sans supports, flottant pour ainsi dire entre l'objectivité actuelle, avec ses articulations propres, et la subjectivité active, celle qui « divise » et qui « compose ».

LA DISTINCTION FORMELLE

L'usage du vocable *conceptus,* qui s'applique également à l'objet de l'acte mental et à son contenu formel, ne doit pas nous faire méconnaître une intentionnalité extra-mentale qui est commune à *l'intentio prima* (celle qui vise directement la « chose hors de l'âme ») et au *conceptus secundae intentionis* (celui qui concerne le contenu d'un autre concept). Soit, par exemple, la définition classique de l'homme comme *animal rationale.* Il est clair *qu'animal* et *raisonnable* ne sont pas choses distinctes, comme Socrate et Platon. S'agirait-il d'une seule réalité conçue selon deux modes d'appréhension ? C'est bien ce que suggère à tort Henri de Gand (3). Pour Scot le concept relationnel se réduirait à une « fiction »

(1) Bien que nous n'ayons pas ici-bas sans intervention illuminatrice de Dieu (possible *de potentia absoluta)* un concept simple qui soit propre à Dieu en tant qu'Être infini, le concept imparfait par lequel nous l'atteignons à travers l'être univoque commun au Créateur et à la créature sert de base à toutes les inférences qui conduisent à l'Être premier. *[Rep. par.,* I, 3, 1, 10. Cf. A.-B. Wolter, *op. cit.,* p. 43.)

(2) La démonstration du De *primo principio,* chap. IV (XIa *conclusio),* édit. H. Mueller, p. 130-133, porte sur l'unicité de la *Potentia absoluta* plutôt que sur son existence. Elle constitue d'ailleurs une sorte d'appendice où l'auteur ne considère plus les vérités que la raison seule tente d'établir « en quelque façon » (cf. É. Gilson, *Les Theoremata,* p. 70), mais une de celles qui appartiennent aux *credibilia* et qui à ce titre sont « plus certaines » que les autres dans la mesure seulement où elles ne reposent pas « sur notre intellect qui voit trouble et vacille le plus souvent », mais bien sur la « vérité parfaitement solide » du Dieu révélateur.

(3) Cf. J. Paulus, *Henri de Gand,* Paris, 1938 (p. 220 et suiv.). Pour Henri de Gand la diversité des concepts n'est actuelle qu'in *intellectu concipiente [Mélaphys.,* t. VII, 9, 4.)

si la *res* elle-même (l'animal raisonnable) n'était pas déjà structurée selon la diversité pensable du genre et de l'espèce.

C'est pourquoi à la *dislinciio intentionis* du Gantois il substitue la *distinctio formalis a parte rei,* inférieure sans doute à la *distinctio realis* (qui concerne les choses physiquement séparables), mais supérieure à la *distinctio rationis* puisqu'elle concerne un objet formel, « susceptible d'intuition selon sa propre existence » et, par là même, antérieur à l'acte intellectuel qui le vise A Souvent incomprise, la distinction formelle est une pièce maîtresse du scotisme ; elle s'applique au problème des universaux comme à celui des transcendantaux[2].

« NEGOTIATIO » ET « FUNDAMENTUM •

Que la visée porte sur la chose même ou sur la relation qui appartient formellement à cette chose, l'esprit vise toujours un au-delà de lui-même [3]. Dans le second cas pourtant, c'est par une *negotiatio* que nous unissons pour les penser dans leur succession nécessaire des réalités comme le jour et la nuit qui ne sont jamais saisies que l'une après l'autre [4]. Mais cette activité mentale suppose toujours un *fundamentum in re.* Bien qu'il n'existe proprement que « dans l'âme », l'être « diminué » de la visée secundo-intentionnelle présuppose un « être vrai », car rien ne peut être connu qui ne soit, n'ait été et ne puisse être, y compris les négations, qui se réfèrent à ce qu'elles nient, et les fictions, qui rassemblent imaginairement des portions d'êtres authentiques.

Aussi bien la *logique* n'est-elle que *seconde* par rapport à la *métaphysique,* dont l'objet propre est l'esse *verum* [5].

RÉALITÉ DE L'UNIVERSEL

Cette primauté du métaphysique donne son vrai sens à la théorie scotiste de l'universel. Sans doute la « chose » n'est-elle cause qu' « occasionnelle »[6] de

(1) *Opus oxoniense,* I, 2, 7, 45.

(2) Elle comporte elle-même des degrés : *maxima* entre les natures et les sujets, elle est *minima* entre les diverses perfections d'une nature donnée, *moyenne* entre les natures d'un sujet unique. La moins intrinsèquement fondée, mais qui reste d'un usage constant en théologie, est la distinction *modale* qui s'applique aux concepts communs à Dieu et aux créatures.

(3) « La différence intentionnelle qui appartient au concept suppose une différence antérieure dans les objets de pensée et cette différence est réelle. » *(In Met.,* VII, 19, 15.)

(4) *In Praed.,* XIII, 6. L'exemple éclaire bien la notion logique d'implication, irréductible à la notion d'inhérence.

(5) *In Met.,* VI, 1, 9. Les thomistes ont tendance à réduire l'esse *verum* des scotistes à une simple « essence ». Rappelant que Duns Scot refuse la « fiction » qui ferait de l'existence un *quid superveniens essentiae (Opus oxoniense,* IV, 11, 3, 46), A.-B. Wolter, après Th. Barth *(De fundamento univocationis,* dans *Antonianum,* t. XV, 1939), définit Tètre scotiste comme une « notion quidditative comprenant l'aptitude à exister ». Mais précisément une *existentia apliludinalis* ne saurait constituer un *aelus existendi.* Tout en reprochant à J. Maritain et à É. Gilson de prêter à Duns Scot une « distinction » qui n'a de sens que dans une perspective thomiste, A.-B. Wolter convient que, toute créature étant contingente, la métaphysique scotiste ne serait proprement « science de l'existant « que si elle se réduisait à une théologie fondée sur un concept proprede Dieu comme seul existant nécessaire. Or les formules mêmes de Duns Scot impliquent la distinction qu'il est censé refuser. Écrire qu'au niveau du créé seul possède un caractère nécessaire ce qui *peut* être (en sorte que les seules preuves de l'existence de Dieu se tirent du *mobile,* non du *motum),* ajouter très logiquement que la métaphysique n'est science que de *Vexistióle,* c'est bien la réduire, selon une formule déjà wolffienne, à ne viser jamais que la « non-répugnance à l'exister ». *(Opus oxoniense,* IV, 8, 1, 2J Il reste que la formule de J. Maritain *(A Preface to Metaphysics,* New York, 1943, cité par A.-B. Wolter, *op. cit.,* p. 69) s'applique mal à la perspective scotiste, puisqu'elle réduit l'être univoque à un « commun dénominateur entre le logique et le réel ». Le possible pour Duns Scot dépasse le plan « logique » puisqu'il se réfère toujours, on Ta vu, au réel du *fundamentum.*

(6) *In Praed.,* III, 4. Il faut entendre *occasio* au sens fort du terme. Pour Duns Scot, une condi-

l'acte mental qui pense la relation comme telle et qui est à ce titre « cause principale » du concept générique ou spécifique. Sans doute aussi cette « chose » elle-même se présente-t-elle d'abord comme indéterminée. Selon la célèbre formule d'Avicenne, l'« équinité » n'est rien qu'« équinité » ; elle n'est de soi ni « ce » cheval ni l'espèce chevaline en général et c'est bien l'intellect qui pose l'universel en attribuant l'équinité indifférente à une classe déterminée d'individus. Mais il ne saurait s'agir pour autant d'une exigence subjective de type kantien, ni d'un artifice commode de type pragmatiste.

La « nature » indéterminée des scotistes n'est, en effet, ni un pur « vécu » sans qualités conceptuellement saisissables, ni un « chaos » sensoriel préalable à toute représentation structurée. On peut même dire qu'en tant que premier objet de visée, elle n'est pas seulement le « fondement » d'une considération seconde de la généralité ou de la spécificité, mais bien déjà elle-même d'abord (et de soi) « commune », par conséquent virtuellement (et « intrinsèquement ») universelle[2].

Précisons-le pourtant : bien qu'en fait elle nous apparaisse déjà en filigrane à travers la confusion du sensible indéterminé, cette universalité réelle n'est aucunement privilégiée. Tandis que l'ockhamisme opposera le primat ontologique du singulier à un réalisme « excessif » qui n'admettrait d'être authentique que l'essence commune, Duns Scot prétend plutôt sauvegarder toute la richesse interne de l'être en admettant que non seulement les formes génériques et spécifiques, mais aussi bien la forme individuante (que nous n'atteignons jamais normalement ici-bas sous sa raison propre) § coexistent *in re* à titre de différences intrin-

tion qui ne serait cause ni totale ni partielle ne serait qu'une fiction. *(Opus oxoniense,* I, 3, 7, 3.) Cf. la formule de *In Univ.,* X, 2 : « L'intellect est poussé à produire un acte intentionnel en considérant une propriété qu'il découvre dans la nature. »

(1) Cf. É. Gilson, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot* et *Être et Essence,* Paris, 1948, p. 123 et suiv. Tout en refusant avec saint Thomas l'illumination augustinienne, Duns Scot affirme que l'objet propre de notre intellect n'est pas le sensible, mais, *de droit,* l'immatériel (atteint *effectivement* ici-bas à travers le sensible). L'universel virtuel de la « nature commune » n'étant donc ni idée platonicienne ni produit d'une opération abstractive, on le posera comme un être indéterminé dont l'*indifférence* n'est négative qu'à nos yeux de « voyageurs ».

(2) *Opus oxoniense,* I, 2, 7, 42-43. En montrant *(Theoremata,* p. 12 et suiv.) que l'afiirmation du Théorème III : *Universale primo intelligimus* n'est pas un signe probant de son inauthenticité, É. Gilson se réfère à des interprétations traditionnelles dans l'école scotiste. M.-T. Garcia *(Lexicon)* et C. Sarnanus, *De secundis intentionibus* (dans S. Swieżawski, *op. cit.,* p. 246), précisent que la nature comme *objectum commune cognitum* (dans la visée primo-intentionnelle) constitue un « universel incomplet ».

(3) *Opus oxoniense,* II, 3, 9, 9, *In Alet.,* II, 3, 19 et VII, 3, 3. De soi la connaissance intuitive du singulier comme tel serait plus parfaite que celle du spécifique et du générique (et c'est pourquoi Duns Scot rejette délibérément la thèse de l'individuation par la matière). Pour comprendre le sens de la distinction entre le statut théorique et le statut effectif, il faut se référer ici à la notion de *potentia absoluta.* Si les structures réelles ne peuvent s'atteindre pour Duns Scot à partir de l'expérience, mais à travers une analyse préalable du « possible », c'est que nous ne vivons pas pour lui dans un monde tel qu'« aucun autre cours des choses présentes ne pourrait être bon et convenable » (Saint Thomas, *Summa theologica,* Ia, XXV, 6, ad 3um), dans un « ordre éternel » que Dieu lui-même ne pourrait changer sans refaire de fond en comble toute sa création *(Ibid.,* XXV, 7, ad 3um), mais bien dans une économie proprement contingente et qui porte en outre la marque profonde du péché originel. Saint Thomas connaît bien la distinction entre *potentia absoluta* et *potentia ordinata,* mais l'idée *d'ordre* chez lui a une telle valeur que la contingence ne concerne jamais les structures créées en tant que telles. Pour Duns Scot au contraire, hors même du miracle qui laisse intactes les structures, Dieu peut permettre telles modifications du *statut* présent sans créer pour autant un univers nouveau. Il faut noter dès à présent qu'en empruntant aux scotistes la considération de la *potentia absoluta* (opposée au *status iste),* les ockhamistes en modifieront sensiblement le sens. Pour eux tout ce qui n'est pas contradictoire est possible et l'usage des hypothèses fantastiques fondées sur le pouvoir absolu de Dieu constitue une arme singu-

sèques, antérieures à la distinction des concepts par quoi nous les pensons ensuite comme relations proprement logiques

L'ACTIVITÉ DE L'ESPRIT ET LA SYNERGIE CAUSALE

On le voit, toute connaissance suppose l'aeux causalités simultanées et inséparables, car, s'il est vrai que l'intellect agent causantes simultanées et insépara n'a pas besoin d'une illumination spéciale pour produire son objet propre 2, il reste qu'il agit « concurremment » avec la nature 3. Dans cette collaboration l'élément « le plus essentiel » est la puissance active de l'esprit. Il se pourrait même que Dieu imprimât directement une « espèce » dans l'intellect (voire dans l'œil) ; en ce cas, la puissance active du sujet resterait identique à elle-même et l'objet de son acte serait celui de la visée intentionnelle, c'est-à-dire la *res* absente et non le Dieu tout puissant qui aurait agi en place de la chose.

Et pourtant, même dans cette hypothèse 4, il faudrait encore une intervention extra-mentale ; si la réception d'une « espèce » est bien le signe d'une « imperfection » de l'entendement fini, cette imperfection, en effet, n'est liée aux conséquences du péché qu'en tant que c'est seulement à travers le sensible que nous saisissons l'intelligible, tandis que la nécessité structurelle d'une double causalité appartient au contraire à la nature propre du créé comme tel, sans référence à la faute originelle.

Aussi bien Duns Scot fait-il un usage constant de cette notion, qui n'éclaire pas seulement la psychologie du connaître, mais celle du vouloir (si souvent caricaturée) et qui contribue également à la solution théologique de certains problèmes posés par la coopération humano-divine. Il ne s'agit pas ici de la simple addition de deux moteurs qui, comme les chevaux qui traînent un chariot, pourraient produire séparément un effet quantitativement inférieur, mais qualitativement identique. Ce que Duns Scot considère, ce sont des causes telles que chacune d'entre elles serait incapable sans l'autre de produire, même à un degré inférieur, une sorte déterminée d'effets 5. Or, en vertu de la hiérarchie des degrés d'être, une telle coopération, à la différence de l'autre, suppose toujours une subordination « essentielle » entre un agent « supérieur » et un agent « inférieur », lequel, tout subordonné qu'il est (c'est le cas de la puissance maternelle dans la génération), reste indépendant, puisqu'il n'est pas

lièrement dangereuse. Pour Duns Scot, il s'agit seulement de dépasser Aristote qui a confondu le statut du péché et l'ordre éternel.

(1) *In Met.,* VII, 19, 4.

(2) Il agit ainsi « parce que telle est sa vertu, comme le feu chauffe ». *(Ibid.,* VII, 18, 8.)

(3) « Il faut poser dans l'intellect possible une certaine mutation naturellement antérieure à l'acte intellectif et par quoi l'objet mental commence d'exister là où il n'existait pas auparavant. C'est dire que l'espèce intelligible est causée à la fois par l'image sensible et par l'intellect agent. » *(Ibid.)* Rappelons que l'espèce sensible ne représente pas ici l'individu singularisé par la matière, mais cette « nature indéterminée » qui, « liée à la singularité par l'agent producteur, est liée de même à l'universalité par l'acte conjoint de la chose et de l'intellect. » *(Ibid.)*

(4) Ce genre d'hypothèses sera souvent repris par les ockbamistes (Ockham refusant d'ailleurs l'intermédiaire d'une inutile *species).* Mais ni chez Duns Scot ni même chez les nominalistes on ne trouve trace d'un véritable scepticisme concernant le caractère objectif (au sens moderne) de la perception extérieure. En critiquant les thèses d'Henri de Gand (qui fondait la nécessité d'une illumination sur la qualité trop fluente et de l'esprit et de la chose créés), Duns Scot lui reproche de « favoriser l'opinion des Académiciens » au lieu de parler « selon l'intention de saint Augustin ». *(Opus oxoniense,* I, 3, 4, 2.)

5 *Opus oxoniense,* I, 3, 7. Cf. *De primo prine.,* III, 2a conci., 40-41.

simple « instrument » de l'agent supérieur et qu'il ne reçoit pas de lui sa puissance causale[1]. Grâce à cette synergie hiérarchisée, la cause « inférieure » peut participer positivement à la production d'un effet « supérieur ».

Que dans le procès cognitif il faille invoquer une telle forme de coopération, où deux activités subordonnées produisent ensemble un seul acte total[2], on le voit clairement par l'inconvenance des deux hypothèses qui supposeraient l'action unique soit de l'objet (lequel, à titre de sensible, est ontologiquement inférieur à la pensée que nous en avons), soit du sujet (auquel il faudrait attribuer un pouvoir infini, la perfection de la cause supérieure ne trouvant alors aucune limitation du côté de la cause inférieure)[3]. Ainsi établi, ce principe vaut aussi bien pour la connaissance « intuitive » que pour l'acte réflexif qui procède à la fois de l'intuition pré-réflexive et de l'acte réfléchissant[4].

Dans le cas de la connaissance « abstractive »[5], la double causalité n'est pas moins requise. En particulier, quand il s'agit non seulement de se représenter un concret absent, mais de penser ses structures formelles, sans l'atteindre pour autant « comme il existe en acte »[6], là où les aristotéliciens de stricte observance supposent deux causalités successives (l'intellect-agent produit l'intelligible, puis l'intelligible informe l'intellect possible), Duns Scot conçoit deux couples de causes partielles *per se ordinalae*[7].

L'i^DUCTioy m®me principe général donne son vrai sens à *Yinduction* qui, sans lui, risque d'être mal interprétée, soit qu'on rapproche les textes scotistes de certaines formules moderici sans souli-

(1) R. Messner *op. cil.,* p. 11) signale les conséquences mariales de cette autonomie *(Opus oxoniense,* III, 1, 1 : *Utrum Beata Vireo Maria fuerit vere Mater Dei et Hominis).* Le rapprochement avec l'électricité est moins heureux, car le pôle négatif n'est aucunement subordonné au pôle positif. Les théories modernes de la « complémentarité » n'impliquent de soi aucune hiérarchie axiologique entre les éléments complémentaires. En modernisant Duns Scot, on risque d'oublier sa dépendance par rapport à la théorie traditionnelle (et surtout augustinienne) des * degrés d'être ».

(2) *Unum active totale (Quodl.,* XV, 9.)

(3) *Opus oxoniense,* I, 3, 7, 20. Pour les mêmes raisons (l'hypothèse inverse étant *a fortiori* exclue), ce n'est pas de l'aclc intellectuel que l'objet connu tire son efficience causale. Cf. *Ibid.,* 20 : *Sunl igitur [intellectus et objectum vel species) causae essentialiter ordinatae ultimo modo* [par opposition au cas des causes instrumentales] , *scilicet quod una est simpliciter perfectior altera, ita tamen quod utraque in sua partiali causalitale est perfecta, non dependens ab alia.* C'est ainsi que, sans violer la loi de hiérarchie ontologique, une réalité de nature matérielle peut être cause effective (partielle et subordonnée) d'un « effet vivant ou vital. » *(Ibid.* 25).

(4) C'est ainsi que Duns Scot sauvegarde la double transcendance du connu par rapport à la conscience de soi et de l'extra-mental par rapport à la connaissance pré-réflexive, tout en maintenant le caractère intentionnel de tous les actes mentaux, puisque même encore inconscients de soi ils ont déjà « conscienc.3 de quelque chose ». (Cf. R. Messner, *op. cit.,* p. 34.)

(5) Chez Duns Scot comme chez Ockham, la connaissance abstractive est celle qui est produite, non par l'objet présent, mais par son substitut mental. *(Opus oxoniense,* IV, 40, 12, 6.)

(6) Quodl., XIII, 14.

(7) « L'intellect agent et l'image sensible constituent ensemble la cause totale de l'espèce intelligible ; ensuite cette espèce et quelque chose de l'âme qu'on peut appeler intellect-agent ou intellect possible [Quoi que dise R. Messner, *op. cit.,* y. 43 et suiv., des formules comme celle-ci n'impliquent aucun refus chez Duns Scot de la distinction classique entre les deux intellects que le *Ouodlibet XV* assimile à la *memoria* et à *Vinietti gentia* augustiniennes, mais il ne s'agit pour lui que d'une distinction formelle entre deux aspects effectivement inséparables de la même puissance, cf. *Opus oxoniense,* I, 5, 7, 7 et E. Longpré, *op. cit.,* p. 205] constituent ensemble la cause totale unique de l'intellection. » *(Opus oxoniense,* II, 3, 8, 12.) Cette doctrine permet d'échapper au réalisme « naïf » de la *species* comme « copie du rcel ». Eu tant qu' « être intentionnel », l'espèce représentative du blanc n'a pas besoin de « ressembler » au blanc qu'elle représente. *(Ibid.,* II, 3, 9, 13.) Mais la fonction « représentative » elle-même n'en a pas moins une valeur ontologique

gner assez les différences fondamentales, soit qu'on majore (dans l'esprit même des critiques ockhamistes) le caractère aprioriste de la déduction qui apparaît parfois, à travers tels exposés, comme la source « unique » du savoir scientifique. En fait, sans que les moyens de son temps lui permissent de constituer une théorie suffisante de l' « expérimentation », Duns Scot a bien exposé l'essentiel des règles plus tard décrites par John Stuart Mill[1]. Mais il a vu aussi que l'empirisme seul (même systématisé) serait impuissant à fonder un savoir qui repose sur la double causalité synergique de l'expérience (comme cause subordonnée) et de l'intelligence (comme cause principale). C'est *i'intellectus* qui seul peut saisir, comme principe « plus certain par sa lumière naturelle que par aucune appréhension sensible »[2], que « tout ce qui arrive dans la pluralité des cas par l'effet d'une cause non-libre est l'effet naturel de cette cause »[3]. La répétition des similitudes ne suggère qu'une probabilité pré-scientifique : seule la référence « intellectuelle » à la « communauté de nature » (virtuellement offerte à l'esprit dès la première saisie de l'être) permet de penser comme réelle la relation substantielle entre les causes et les effets[4].

§3. — La morale et la politique seotistes.

INTELLIGENCE ET VOLONTÉ

Sans référence au schème de la double causalité, on risque d'interpréter à contresens la théorie seotiste de la volonté. Non seulement, en effet, tendances et passions y apparaissent comme causes partielles subordonnées à l'acte principal du libre vouloir[5], mais l'intellection elle-même y joue un rôle essentiel. Que l'inattention puisse détourner l'esprit de l'évidence rationnelle, Duns Scot n'est pas seul à le constater ; ce qui importe, c'est qu'il refuse expressément à la volonté elle-même le pouvoir de substituer sa « vérité » à celle de la raison[6]. Sur son plan spécifique (celui de la *praxis),* elle n'agit jamais qu'à partir d'une connaissance antécédente[7].

Assurément le docteur subtil reproche à Godefroy de Fontaines de

qui exprime dans un autre langage la vérité de l'exemplarisme. *(Unumquodque se habet ad cognoscibilitatem sicut se habet ad entitatem,* dans *Quodl.,* XIII, 12.)

(1) *In Met.,* I, 4, 47.

(2) *Ibid.,* I, 4, 5.

(3) *Opus oxoniense,* I, 3, 4, 9.

(4) *In Met.,* I, 4, 6. (Dans l'exposé d'E. Gilson, *Avicenne.,* p. 122 et suiv., cette considération « intellectuelle » semble un peu trop séparée de la « manuduction » empirique, qui n'est « occasion » qu'au sens de cause partielle subordonnée, mais effectivement concourante.)

(5) Ce n'est aucunement nier la valeur positive de la conscience morale *(synderesis* et *conscientia)* que de recourir là encore au concours d'autres causes partielles comme l'imagination et la passion qui s'opposent ici-bas à ce que le « juste «l'emporte *ipso ¡acto* sur le « commode », la volonté ne cessant d'ailleurs de jouer le, rôle décisif de cause principale que là où l'on ne peut plus parler d'acte libre. *(Opus oxoniense,* HI, 39, 2, 4.) Si la conscience était, commedie prétend Henri de Gand, le « poids même de la volonté », elle entraînerait seule et de façon nécessaire la décision consécutive. Il n'y aurait plus de place alors pour aucun péché volontaire. Il reste que dans la perspective d'une double causalité, la syndérèse joue son rôle positif comme « présentatrice du bien ». *(Ibid.,* III, 39, 2, 2.) Que l'intellection d'autre part soit mue nécessairement par son objet naturel, Duns Scot l'admet tout aussi catégoriquement que saint Thomas. *(Quodl.,* XVI, G. *In Mel.,* IX, 1.)

(6) *Opus oxoniense,* HI, 25, 2, 2. La volonté ne peut même pas être dite cause effective principale de l'acte de foi. Sur ce point un thomiste comme Cajetan trouvera Duns Scot trop intellectualiste (Cf. É. Longpré, *op. cit.,* p. 209.)

(7) *Opus oxoniense,* Prol. IV, 14. Cf. E. Longpré, *Psychologie scoliste (Éludes franciscaines,* XLIV, 1932, p. 264) et R. Messner, *op. cil.,* p. 34.

faire du sensible lui-même la cause propre du vouloir, à Henri de Gand de réduire la liberté à une direction de l'attention 1. En face des thèses thomistes, sa note originale est le refus d'un rigoureux parallélisme entre l'adhésion *nécessaire* de l'intelligence au bien connu tel et l'adhésion *libre* de la volonté à ce même bien 2. La connaissance du bien n'est qu' « ostensive », non « directive »3, cause partielle (« essentiellement ordonnée »), non point « cause effective principale » de l'acte volontaire.

Parlera-t-on pourtant d'une « subordination » de l'intellectif comme tel au volontaire érigé en facteur primordial ? A ceux qui soulignent *i'éminence* du « connaître » (seul capable d'atteindre le bien dans sa « raison » même)* Duns Scot répond que, sur la voie qui mène à la béatitude, la volonté est incontestablement « puissance principale », le bonheur suprême étant moins intellection d'une vérité théorique que possession et fruition 5. Si l'on compare cette position avec celle du docteur angélique, la divergence est surtout celle des « points de vue ». Scot considère l'ordination des actes humains à leur fin surnaturelle, saint Thomas se place plutôt sur un plan métaphysique, sans nier que, dans certains cas et « de façon relative », la volonté qui tend vers un objet plus noble l'emporte en dignité sur la connaissance théorique des vérités inférieures 6.

^PRÉCEPTE^PO^'nF

Il ne faut pas davantage exagérer les conséquences *mora^es* d'un désaccord qui porte plutôt sur les mots que sur les choses. Pour saint Thomas, théoricien du *jus naturale,* l'ordre des valeurs naturelles reflète à tout jamais la *lex aelerna* Duns Scot insiste davantage sur la contingence du créé et sur la liberté du Créateur. C'est pourquoi il ne reconnaît de nécessité « absolue » qu'aux commandements de la « première Table », ceux qui ont Dieu même comme objet propre '. S'il a été prescrit à Abraham de sacrifier l'enfant de la promesse, si la polygamie a été autorisée au temps de l'ancienne loi (et pourquoi ne le serait-elle pas de nouveau si les circons-

(1) *Opus oxoniense,* II, 25, 22.

(2) *Ibid.,* II, 23, 8. En réalité saint Thomas distingue deux nécessités : *necessitas coactionis* et *necessitas finis (Summa theologica,* Ia, 83, 1) et, s'il admet que toute volonté tend vers le bien ultime comme vers sa fin propre,il reconnaît une indétermination dans la saisie des fins partielles, dont il n'est pas toujours « évident » qu'elles soient ordonnées à la lin dernière.

(3) *Opus oxoniense,* Prol. IV, 23. La formule est d'une grande importance théologique. Aristote en effet, a bien vu que le premier moteur immobile meut les êtres subordonnés en tant qu'il est aimé d'eux. Mais si cet *Eros* était une nécessité naturelle, si l'activité pratique correcte se conformait à la raison *non tantum ostendenti objectum sed etiam dictanti sic esse eliciendum,* il ne resterait plus de place pour la théologie comme science pratique, seule capable de diriger les hommes dans le choix des actes concrets nécessaires au salut, car sans elle nous ignorerions la Création, le péché et la Rédemption. *(Ibid.,* p. 29.)

(4) Saint Thomas, *Summa theologica,* Ia, 82, 3.

(5) *Rep. par.,* IV, 49, 3, 7. *Si autem ambae potentiae concurrunt ad bealiludinem, sic illa quae est principalior potentia habet principaliter beatitudinem, et sic voluntas magis quam intellectus.*

(6) « Il est mieux de connaître les choses corporelles que de les aimer, mais il est mieux d'aimer Dieu que de le connaître. » (Saint Thomas, *Summa theologica,* Ja, 82, 3.) Le docteur angélique tient pourtant que *simpliciter* « l'intellect est plus noble que la volonté », celle-ci n'acquérant un primat *secundum quid* que dans le cas oii elle conduit l'âme au dépassement d'elle-même. Duns Scot se soucie peu d'un primat théorique qui ne correspond aucunement pour lui aux conditions concrètes de notre « pèlerinage ». Saint Bonaventure jugeait déjà la question « plus curieuse qu'utile, puisqu'elle n'importe ni à la foi ni aux mœurs ». *[II Sent.,* 24, 2, 1.)

(7) *Omnia praecepta pertinent ad legem naturalem. (Summa theologica,* Ia Hae, 100, 1.)

(8) *Opus oxoniense,* III, 37, 4. (Eriger en «vérités absolues » les préceptes qui concernent les créatures, ce serait nier la liberté d'un Vouloir infini « qui ne peut tendre que *contingenter* vers quelque objet que ce soit qui n'est pas Dieu ».)

tances l'exigent ?), c'est que les préceptes sociaux ne se déduisent jamais rigoureusement d'une évidence inconditionnelle.

Il faut bien voir pourtant les limites de la formule. Selon les ockhamistes, l'arbitraire divin pourrait nous imposer l'adoration d'un âne. Avec saint Bernard et saint Bonaventure, Duns Scot proscrit au contraire toute idolâtrie comme un *malum, per se.* Il y a plus : si l'Écriture enseigne que le meurtre, le vol, l'adultère sont parfois permis pour un plus grand bien, il reste qu'en l'absence d'une *dispensatio* spéciale, dans le statut normal, les péchés interdits par le « seconde Table » sont pratiquement assimilables à des *mala per se I.*

Nous sommes très loin ici des paradoxes nominalistes : les transgressions du Décalogue ne sont point « mauvaises parce qu'interdites », mais bien plutôt « interdites parce que mauvaises ». Ce n'est pas dire seulement qu'elles contredisent l'insondable volonté du Créateur, mais qu'elles vont de soi contre une exigence normative accessible à la « raison naturelle »[1]3 On a si mal compris cet aspect du scotisme que certains ont accusé le docteur franciscain de mépriser l'amour évangélique, alors que tout au contraire la loi de charité dérive directement pour lui de l'amour fondamental que Dieu se porte à lui-même

On devine quelles conséquences sociologiques tels exégètes d'une impartialité douteuse ont quelquefois tirées de ces interprétations déformantes 4. Tel historien de bonne foi, étudiant naguère « le secteur social de la scolastique », croit pouvoir dénoncer lui aussi chez Duns Scot toute une série de prétendues « antinomies », qui se résolvent au vrai sans grande peine si l'on prend garde au sens subordonné mais positif que prend ici la notion de droit naturel.

LOI NATURELLE ET CONTRAT SOCIAL

Beaucoup de formules scotistes sont très voisines de celles de saint Thomas. Le sage législateur que décrit *VOpus oxoniense* n'a rien assurément du despote oriental qu'imaginait véhémentement M. l'abbé Landry : sa seule règle est l' « intérêt commun » et sa prudence consiste à subordonner

(1) Cf. É. Longpré, *La philosophie de Duns Scot,* p. 78 et suiv.

(2) *Repórtala parisiensia,* II, 22, 1, 3. Dans l'ordre présenties « dispenses » aux préceptes delà « seconde Table » sont accidentelles *(in casu)* et supposent une manifestation du Vouloir divin *(Opus oxoniense,* IV, 33, 1, 4.) En aucun cas elles ne nous autorisent à violer de nous-mème « en vue d'un plus grand bien » *(Reportala parisiensia,* III, 29, 2) une loi « naturelle » dont la rectitude « consonne grandement aux premiers principes pratiques nécessairement connus ». (Sur cette « extension » de la *lex naturae* au *verum practicum* immédiatement connu par tous comme *consonum principiis et conclusionibus logis naturae,* cf. les textes de *VOpus oxoniense,* II, 21, 2, 3, III, 37, 8 et IV, 17, 1, 8.)

(3) *Reportata parisiensia,* III, 7, 4, 5. En torturant les textes, l'auteur d'un livre peu sérieux mais qui a trouvé trop de lecteurs dans les milieux universitaires a osé faire grief au docteur subtil de réduire la créature humaine à une « chose » de nature « servile » qu'on ne serait tenu de façon nécessaire ni de respecter ni de secourir. É. Longpré *(op. cit.,* p. 136 et suiv.) a montré de façon décisive les sophismes de B. Landry *(op. cit.,* p. 260), qui universalise des hypothèses exceptionnelles (comme celle du contemplatif vivant dans le désert, et qui n'est pas tenu de songer « actuellement » au bien de chacun de ses prochains ; même en ce cas, Duns Scot admet d'ailleurs que la présence effective d'un pécheur à secourir doit arracher l'ermite à sa contemplation. *Opus oxoniense,* III, 30, 1, 2.)

(4) * Le monde entier est un assemblage fortuit de morceaux épars... Ce que veut le prince sera la loi civàie ; ce que veut Dieu sera la loi morale... Les civilisations occidentales doivent se réjouir que l'Église n'ait pas pris Duns Scot pour philosophe officiel. » (B. Landry, *op. cit.,* p. 351-353.)

les justices partielles à la justice du bien commun[1]. Il est vrai, comme le note M. G. de Lagarde, que le « social » ne correspond à aucune de c – « formes » métaphysiquement subordonnées qui appartiennent virtuellement à l'*élre* indéterminé[2]. Mais précisément, dans une perspective authentiquement scotiste, la *distinctio formalis* ne saurait s'appliquer qu'à des structures « naturelles », non à des agrégats, qui n'ont actuellement de véritable signification que dans une « économie du péché »[3] et qui ne naissent historiquement que de la volonté contingente des hommes, du contre-point de leurs raisons et de leurs passions, dans le cours incertain de leurs compétitions guerrières et pacifiques.

La vraie communauté est celle des créatures promises à une fin surnaturelle par un Dieu « qui contient éminemment les règles de justice convenables à sa bonté ». Dans nos cités charnelles *(unitates aggregationis),* la justice n'est jamais que partielle et reste strictement subordonnée à la justice absolue de Dieu[4]. La *civitas* historique est doublement contingente, elle n'engage jamais pleinement l'authentique vocation de ceux qui furent créés pour la cité des saints. Aussi bien Duns Scot évite-t-il d'emprunter au païen Aristote la définition trop « naturaliste » de l'homme comme « animal politique ».

Prenons-y garde pourtant ; il est une structure qui pour le docteur subtil appartient « naturellement » à l'être humain, en tant qu'animal « conjugal et domestique »[5], c'est la famille fondée sur l'autorité paternelle. Ses règles ont pu changer et changeront peut-être encore. Depuis le paradis elle s'est imposée comme une loi de nature et le Décalogue

(1) *Opus oxoniense,* IV, 14 X 7, 15, X 6-9 et 46. 1, 11. Xotz-s* qve le « biea commiiB » est aussi le fondement authentique, non seulement de la propriété qw est, dans l'économie du péché, le seul moyen d'assurer l'ordre et la paix, mais encore des contrats commerciaux légitimes qui n'ont de valeur qu'en fonction des services rendus à la « république », ce qui exclut, même juridiquement motivé, le profit usuraire des « regrattiers ». ^Le mot est en français dans le texte latin de *YOpus oxoniense,* IV, 15, 2, 22, où Duns Scot ajoute en termes vigoureux: « Le commerce est injuste s'il porte atteinte à la communauté ou s'il reçoit d'elle des gains excessifs, non proportionnés au travail du négociant, à sa diligence, à sa sollicitude et aux risques qu'il court. »)

(2) *Secteur social,* 327-328. (« Une théorie de *Vunité collective* servant de *suppositum* au bien commun n'était pas incompatible avec une métaphysique réaliste».) Nous n'accorderions pas à l'auteur que le réalisme scotiste pose la relation comme « ajoutant une valeur nouvelle aux choses » qu'elle coordonne. La distinction formelle traduit au contraire pour Duns Scot un *aliquid rei* antérieur à toute *negotiatio.* Or, il est clair que les « unités collectives » de type social n'appartiennent pas *de soi* à la « nature » avant que les hommes les constituent comme telles (en vertu d'un effort d'ailleurs « naturel », car le refus d'une certaine « réification » du social, qui détruirait à la fois la souveraineté transcendante du Législateur divin et la responsabilité historique des hommes, n'implique ni « atomisme » ni « artificialisme »). En attribuant à saint Thomas la formule d'une « personne sociale, transcendant la multiplicité des individus », il nous semble qu'on déforme la pensée thomiste. La *Somme* (Iia Ilae, 42, 2) définit bien le peuple comme « unité de droit et de commune utilité », mais cette unité ne présente aucun des caractères propres à la « personne », à commencer par l'ordination à la Béatitude. Duns Scot, de son côté, ne nie pa« que le « rendement » soit meilleur par la « coordination des efforts» *(Opus oxoniense,* IV, 5, 2, 9-10), mais cette coordination est le fait du législateur ou du prince agissant par volonté réfléchie en vue du bien commun, non une mystérieuse spontanéité de l' « agrégation » comme telle.

(3) C'est le péché par exemple qui a substitué la « licence » des appropriations individuelles à l'ordre primitif de la possession communautaire : *Lege naturae vel divina non sunt rerum distincta dominia pro statu innocentiae, imo tunc sunt omnia communia. (Opus oxoniense,* IV, 15, 2, 3.)

(4) *Opus oxoniense,* IV, 46, 1, 11.

(5) *Reportata parisiensia,* IV, 26, 1, 8. A la différence de la propriété individuelle qui n'est meilleure que *pro statu naturae lapsae* (en sorte qu'Aristote a mieux connu la condition effective de l'homme que Platon qui rêvait en vain d'un Paradis perdu), la famille, patriarcale ou conjugale, peu importe, mais à l'exclusion de toute « promiscuité » *(vaga conjunctio maris cum foemina),* représente une exigence inconditionnée de la « droite raison » sans référence à l'économie du péché *(pro omni statu).*

l'a confirmée, qui prescrit le respect des parents avant toute autre règle humaine, à la suite immédiate des commandements de la première Table [1]. La raison de ce privilège n'a rien de mystérieux : on ne choisit pas son père ; J.-J. Rousseau lui-même se heurtera à cette évidence première [2]. Que les autres « autorités » humaines soient, sinon, comme le prétend M. de Lagarde, de pures « constructions » de notre arbitraire, du moins des produits conjugués de la finalité du bien commun et de l'investiture donnée par les administrés eux-mêmes aux fonctionnaires chargés de promouvoir *hic et nunc* ce bien commun [3], la chose est trop claire pour qu'on s'étonne de la lire expressément sous la plume de Duns Scot, avec toutes les conséquences qu'elle implique quant au caractère constitutif de l' « élection » et du « consentement commun » [4].

Comme tous les théoriciens du « pacte social », le docteur subtil sait bien qu'il ne s'agit pas proprement d'un fait historique, mais de la condition même de toute histoire sociale. « Tout se passe comme si », ayant reconnu dès l'origine que l'intérêt général ne peut être sauvegardé sans quelque « autorité », les hommes avaient convenu de « confier » la communauté soit à l'ensemble de ses membres constitué en corps, soit à un chef désigné pour un temps, soit encore à un roi élu à titre personnel ou investi du droit de transmettre le pouvoir à ses héritiers naturels [5].

C'est sur ce transfert implicite (ou plutôt sur cet acte constitutif de la *civitas* en tant que telle, puisqu'il ne saurait y avoir délégation proprement dite d'une souveraineté encore inexistante au stade grégaire, ni même extension légitime d'une autorité paternelle réduite aux limites de la famille naturelle) que repose le « fait » même de la communauté (lequel « suppose inclus le consentement de tous les membres » [6]). C'est lui qui « légitime » les actes ultérieurs du souverain (monarque ou république). N'entendons pas que le pacte suffise à ordonner ces actes au bien commun qui seul les « justifie »[7]. Les individus se trompent souvent sur leurs fins propres ; élus ou héréditaires, leurs chefs ne possèdent aucun privilège d'infaillibilité quant à la détermination des fins collectives. Mais, si l'investiture originelle ne garantit pas de soi la justice du prince, la valeur objective de ses actes ne suffit pas davantage

(1) *Reportata parisiensia,* IV, 15, 2, 6.

(2) *Contrat social,* I, 2 (mais pour J.-J. Rousseau le lien naturel du fils au père « se dissout » sitôt que cesse le « besoin ». La philosophie de Duns Scot maintient toujours au contraire les deux « causes concourantes » : volonté — ou instinct — d'une part, finalité objective du bien commun d'autre part).

(3) Saint Thomas et Aristote distinguent très clairement la tendance humaine à la vraie « communication » et le simple « grégarisme » animal. Comme les vertus ne s'acquièrent effectivement que par l'exercice qui en fait des *habitus,* seule « l'industrie humaine » constitue proprement les cités. *(In Pol.,* I, 1. — Cf. *De regimine,* I, 1.) Ni saint Thomas ni Duns Scot ne connaissent l'alternative où voudrait les réduire G. de Lagarde (« force naturelle » ou « concours de volontés», *Bilan du XIIIe siècle,* 1934, p. 180). Dans les deux doctrines deux causes concourent synergiquement, la différence se réduisant à l'importance respective que leur reconnaissent les deux docteurs.

(4) *Reportata parisiensia,* IV, 15, 2, 11.

(5) *Opus oxoniense,* IV, 15, 2, 11.

(6) *Ibid.,* IV, 15, 2, 10.

(7) L'interprétation « navrante » que prête G. de Lagarde à Duns Scot à propos du droit d'expropriation *(Secteur social,* 333) n'est aucunement justifiée par les textes *d'Opus oxoniense,* IV, 15,2,10, qui visent un consentement primitif à *l'exercice* de l'autorité, nullement un transfert théorique du droit de propriété.

à lui conférer l'autorité sans laquelle il ne serait souverain ni juste ni injuste 1.

L'ÉCONOMIE DU PÉCHÉ Sans réduire l'homme à une chose et sans hypostasier l'État, cette doctrine évite de déifier l'individu en le dotant de « droits » inviolables. Toutes les institutions humaines appartiennent à l'économie du péché et, pas plus qu'on ne saurait édifier correctement une métaphysique « naturelle » qui ne se réfère à la révélation, il ne s'agit pour Duns Scot ni de fonder l'ordre social sur une « dignité » de la personne qui n'est qu'un souvenir et qu'une promesse, ni de majorer la valeur temporelle d'harmonies trop précaires pour mériter d'être traitées comme de véritables images de la Cité de Dieu *.

Du moins rien n'autorise à dire ni qu'il ait sacrifié les prérogatives du pouvoir civil à l'autorité exclusive de l'Église, ni moins encore qu'il ait favorisé, comme « légiste de Dieu », les prétentions anti-pontificales des légistes capétiens 3. Quoi qu'on pense des attitudes ockhamistes, sur le plan politique comme sur le plan métaphysique, elles ne sauraient se « déduire » sans parti-pris, à titre de conséquences « nécessaires », d'une position qu'on définit très injustement comme pure négation de la morale et du droit naturels 4.

§4. — Métaphysique et théologie scotistes.

L'OBJET DE LA MÉTAPHYSIQUE C'est à Avicenne que Duns Scot emprunte sa définition de l'objet propre de la métaphysique. M. É. Gilson a retrouvé dans les *Quaestiones in Metaphysicam* la trace d'un débat intérieur, qui se situe tout au début de la réflexion scotiste et qui se réfère à la divergence caractéristique des deux commentateurs musulmans par lesquels la tradition aristotélicienne s'est imposée à ['Occident chrétien.

Averroès faisait du Dieu péripatéticien l'objet premier de la métaphysique. C'était subordonner cette science « supérieure » à une démonstration

(1) Pour saint Thomas la loi n'est juste que si elle répond à deux conditions : ordination au bien commun, promulgation par la *persona publica,* gérante et « curatrice » de la communauté. *(Summa theologica,* Ia Hae, 90, 2.) Si la thèse de Duns Scot se distingue de celle du docteur angélique, c'est seulement par une distinction plus explicite entre la « justice » des décisions politiques (toujours déterminée par leur finalité objective) et la « légitimité » du pouvoir (qui suppose le consentement constitutif et de l'ordre social lui-même et de ses modalités structurelles).

(2) Dans ce monde gâté par le péché, le premier devoir du prince est de propager la foi chrétienne, fût-ce par force ou « cautèle », en faisant par exemple baptiser secrètement des enfants juifs. (Sur ce point la discussion d'É. Longpré, *op. cit.,* p. 133, n'est pas tout à fait convaincante, car, s'il est vrai que Duns Scot ne prescrit pas positivement au prince d'user ainsi de ruse, il conclut pourtant que celui qui l'a fait « a eu raison » de le faire.)

(3) En fait, à la différence des dominicains de Paris, Duns Scot a refusé d'approuver Philippe le Bel dans son appel au concile de 1303 et il se peut qu'il ait été exilé à la suite de ce refus. (É. Longpré, *Le bienheureux Duns Scot pour le Saint Siège,* dans *France franciscaine,* t. XI, 1928.)

(4) En toute bonne foi doit-on reprocher à Duns Scot l'absence dans son œuvre de formules positives capables de « limiter soit la subordination de l'État à l'égard de l'Église, soit l'indiscrète ingérence de l'État dans le domaine spirituel » ? (G. dé Lagarde, *op. cit.,* p. 390.) Que ces problèmes « n'aient pas du tout préoccupé Duns Scot» (ce que d'ailleurs nous ignorons) n'implique aucunement que ses positions propres aient, en effet, favorisé l'une ou l'autre de ces attitudes. Il paraît en tout état de cause difficile de penser qu'elles aient pu fournir simultanément des arguments valables aux deux partis.

empruntée à la « physique », science inférieure. Tout au contraire, dans la mesure où, comme le veut Avicenne, la métaphysique vise d'abord *Vêtre* lui-même dans son indétermination, elle pourra remonter de là jusqu'à l'Être infini et premier, plus proche du Dieu qui s'est défini aux Hébreux comme « Celui qui est »[1] que du moteur immobile dont se contentent à peu de frais les Grecs et les Arabes les plus hellénisants[2].

A moins de s'en tenir à une conception du « premier » moteur qui permet au Stagirite de supposer autant de « dieux » que de moteurs immobiles[3], on ne saurait, sans dépasser le plan de la pure « physique », atteindre le Dieu créateur de la Bible, qui est bien plus assurément qu'un *primus inter pares.*

LA FOI ET L'INTELLIGENCE

On s'est demandé si ce recours nécessaire à la « métaphysique » ne supposait pas lui-même l'intervention préalable d'une lumière de foi. Sans l'Écriture qui nous enseigne la faute originelle, nous continuerions à croire avec Aristote que la quiddité matérielle est *de soi* le premier objet de notre saisie cognitive. Faut-il pourtant, comme on l'a suggéré, étendre au primat même de *Vêlre* le bénéfice d'une expérience religieuse qui ferait précisément la supériorité de l'avicennisme[4] ? Il est remarquable que, dans la plus religieuse peut-être de ses œuvres, Duns Scot s'efforce de rejoindre « rationnellement » la vérité sur Dieu que lui enseigna d'abord *VExode.* Au seuil d'une entreprise dont la méthode géométrique annonce celle de Spinoza, l'assistance divine qu'il implore pieusement montre précisément le prix qu'il attache à une démarche de nature exclusivement « philosophique »[5].

(1) *Domine Deus noster, Moysi servo tuo, de tuo nomine filiis Israel proponendo, a te Doctore veracissimo sciscitanti, sciens quid posset de te concipere intellectus mortalium, nomen tuum benedictum reserans, respondisti : Ego sum qui sum. (De primo principio,* I, 1.)

(2) « Si la métaphysique ne considérait l'être de Dieu que tel qu'il est démontré par le physicien, il ne le connaîtrait qu'en tant que premier moteur et ainsi il lui manquerait la connaissance de la substance divine en tant qu'elle est être ; car le fait d'être premier moteur n'est pas coextensif au fait d'être premier être et l'on n'est pas plus en droit de déduire : *Il est premier moteur, donc Il est premier être* qu'on ne peut conclure de la première noirceur à la première couleur. De plus le métaphysicien ne peut user de la considération du premier moteur pour atteindre celle de l'être premier sans considérer ce qui fait que ce moteur est *premier.* Or comment le physicien pourrait-il démontrer que ce moteur est premier à moins d'être plus métaphysicien pour atteindre cet attribut [premier] qu'il n'est physicien en considérant le sujet correspondant [moteur] ? » *(In Met.,* VI, 4.)

(3) Cf. Aristote, *Métaphysique,* 8, A,1078 *a* et 1074 *b:* « Autant il y a de mouvements des astres, autant il doit y avoir de substances éternelles de leur nature, essentiellement immobiles et sans étendue... Une tradition venue de l'antiquité la plus reculée et transmise sous forme de mythe aux âges suivants nous apprend que les astres sont des dieux et que le divin embrasse la nature entière. » (Trad. J. Tricot, p. 178 et p. 184.) Sur ce texte curieux, où certains voient la dernière expression de la philosophie aristotélicienne, cf. É. Gilson, *Esprit de la philosophie médiévale,* Paris, 1932, t. I, p. 49 et suiv.

(4) É. Gilson s'appuie surtout, pour l'affirmer, sur un texte de *VOpus oxoniense,* I, 2, 12, dont il n'est pas impossible qu'il ait majoré l'importance. *(Theoremata,* p. 50 et suiv.) Aux remarques de A.-B. Wolter *(op. cit.,* particulièrement p. 73) on peut ajouter que toute la discussion *d'Opus oxoniense,* I, 3, 2 (D. de Basly, *op. cit.,* p. 69 et suiv.) se réfère constamment à Avicenne sans aucune allusion à sa foi religieuse. Il n'est pas sûr que les arguments tirés *ex ordine metaphysicae ad alias scientias speciales* (et qui situent la métaphysique comme *ultima in ordine doctrinae* et *prima in sciendo distincte)* tiennent compte du fait que nous vivons dans une « économie de péché ». On verra que la distinction « modale » est liée chez Duns Scot à l'incomplétude de l'intellect « voyageur », sans qu'il soit toujours aisé de distinguer la condition du créé (en tant que tel) et les conséquences de la faute originelle.

(5) « Aide-moi, Seigneur, moi qui cherche jusqu'à quel degré dans la connaissance de l'Être véritable que Tu es peut parvenir notre raison naturelle en partant de cet être que Tu as désigné toi-même comme ton propre prédicat. » *(De primo principio,* I, 1-2.)

Il est bien clair que, puisque la condition du « voyageur » le limite à ne saisir d'abord l'être univoque que dans l'indétermination du sensible confus, « notre » métaphysique reste irrémédiablement inférieure à ce que serait une métaphysique « en soi ». Mais on chercherait en vain quelque présupposé de foi dans cette analyse scotiste des transcendantaux qui prépare la remontée métaphysique du possible au nécessaire :

LES TRANSCENDANTAUX

Dans un texte précieux de *VOpus oxoniense a,* Duns Scot distingue cinq types de *transcendentia,* antérieurs à toute division catégoriale : l'être lui-même saisi en deçà de ses « différences premières », ses « passions convertibles et coextensives » (l'un, le vrai, le bien) ; ses « passions disjonctives » qui n'expriment qu'ensemble la plénitude transcendantale de l'être (infini-fini, nécessaire-contingent, etc.), enfin les « perfections » proprement dites qui tantôt ne se disent que de Dieu seul (toute-puissance, omniscience, etc.), tantôt s'appliquent, avec une différence « de mode », au Créateur et à certaines de ses créatures (sagesse, connaissance, volonté, etc.)[4].

On pressent l'importance d'une distinction qui nous rassure dès le début sur les conséquences de l'univocité, en nous enseignant que :

> l'être contient une multiplicité de *passions* qui, sans être des *choses* distinctes de lui, se distinguent par leur *formalité* et par leur *quiddità,* non seulement entre elles, mais par rapport à l'être même[6].

Il ne faut pas confondre la visée formelle de ces « passions » qui nous permet de connaître les universaux (et qui. dans un autre statut, nous révélerait les heccéités ou formes individuantes avec l'analyse « modale » qui perdrait peut-être tout usage légitime pour une métaphysique « en soi » ? L'une et l'autre ont leur rôle à jouer dans « notre » métaphysique,

(1) Que les démonstrations du *De primo principio* ne soient présentées que comme une tentative qui n'atteint son objet qu'*aliqualiter,* c'est un signe de modestie qui ne permet peut-être pas de parler ici de « théologisme ». (É. Gilson, *Theoremata,* p. 66.)

(2) I, 8, 3, 18-19, A.-B. Wolter *[op. cit.,* p. 476) donne une édition corrigée de ce texte fondamental qu'il étudie ensuite en détail. On trouvera dans son livre une excellente monographie sur l'histoire du mot « transcendantal » qui est venu doubler assez tardivement l'équivoque « *transcendens* » dont use encore Duns Scot.

(3) C'est le sens étroit du terme, le plus couramment usité dans l'École. A.-B. Wolter montre bien les sources albertistes et bonaventuriennes d'une extension très essentielle dans la métaphysique scotiste.

(4) On se rappelle que la distinction modale est la forme minima de la *distinctio formalis a parte rei* (cf. *supra,* p. 339, note 2). De même que, selon Aristote *[Met.,* Z, 1031 *a),* « femelle » signifie toujours « animal femelle » et « pair » toujours « nombre pair », le « mode » n'est jamais définissable hors du sujet qu'il modifie ; aussi bien no correspond-il à aucun « concept propre». Tant qu'on n'a pas précisé si la perfection considérée est celle du fini ou de l'infini, le concept qui la désigne dans son indifférence reste « incomplet et imparfait », sa non-infinitude n'est pas plus finitude que sa non-finitude infinitude. Dire de Dieu qu'il est sage en faisant abstraction de son mode infini de sagesse, c'est bien à quoi nous réduit la condition de notre entendement *in via.* Si nous pouvions atteindre intuitivement l'unique objet formel qu'est Dieu en soi, nous ne distinguerions d'aucune façon ni l'être ni la sagesse divine de leur modalité infinie et incréée. *[Opus oxoniense,* I, 8, 3, 29.) Sur les origines historiques de la distinction modale, cf. A.-B. Wolter, *op. cit.,* p. 37 et suiv.

(5) *Opus oxoniense,* II, 16, qu. un., 17.

(6) Nous disons « peut-être », car s'il est vrai qu'un intellect délivré des sujétions du *status iste* saisit Dieu comme inséparablement être et infini, il reste que pour lui aussi cet être infini est être et que le fini se distingue de l'infini sans que pour autant l'être cesse d'être être. S'il en était autrement il faudrait accorder à Averroès que Dieu ne peut connaître ses créatures qu'en tant qu'il se connaît lui-même dans son immobile perfection. C'est pour éviter ces conséquences ruineuses que Duns Scot refuse de réduire la distinction modale à une simple fiction mentale. Pour qu'elle serve effectivement à l'induction métaphysique du *viator,* il faut d'ailleurs que cette distinction

mais elles supposent d'abord la saisie effective de l'être univoque comme *primum transcendens* [1].

LE « PRIMUM TRANSCENDENS » — *Or* notre première connaissance est « confuse » : elle concerne cette « espèce spécialissime » qui précède pour nous tout à la fois la « réflexion » (ou conscience de soi) et la saisie secundo-intentionnelle des structures relationnelles. Et pourtant pour Duns Scot cette donnée apparemment si pauvre suffit à fonder une expérience authentique de *l'être,* puisqu'elle est déjà saisie intentionnelle de « quelque chose » (et c'est bien le cas dès qu'en face du sensible confus nous nous demandons : *Quid est ?).* A titre d' « occasion » (c'est-à-dire de cause subordonnée), elle concourt donc effectivement à cette appréhension « conceptuelle » de l'être, qui est à la fois « simple » et « distincte »' et qui ne saurait constituer une « définition » puisqu'elle exclut toute référence à autre chose qu'à soi[3].

Ainsi « conçu », l'être est la plus universelle des notions « réelles ». Il ne se réduit ni à la fiction du « nominal », ni à l'expérience de l' « actuel ». Ce qui est visé par lui est bien *l'exister* même, non *l'idée d'existence,* mais un existant « indifféremment » actuel ou virtuel, nécessaire ou contingent[4].

PASSIONS ET PERFECTIONS — Malgré des interprétations qui remontent aux polémiques ockhamistes, les transcendantaux scotistes ne sauraient se « déduire » du *primum transcendens* dont ils se disent « immédiatement » et qui lui-même se conçoit d'abord sans référence, même implicite, à aucune de ses « passions »[5]. Il ne faut pas confondre, en effet, cet être qui contient virtuellement attributs et différences avec le concept formel par quoi nous le visons et qui ne signifie les

se fonde *in re.* Mais ni Dieu ni l'ange ni le bienheureux n'ont besoin d'en user, puisqu'ils ne sont pas forcés par leur condition de *remonter* du fini à l'infini.

(1) *Omnis inquisitio de Deo supponit intellectum habere conceptum eumdem univocum quam accepit de creaturis. (Opus oxoniense,* 1,3, 2,10.) Il est notable que Duns Scot s'oppose expressément aux arguments qu'Henri de Gand tirait de la tradition apophatique et de l'absolue transcendance d'un Dieu situé au-dessus de l'être univoque. Duns Scot répond que nous considérons d'abord une perfection formelle sans prendre garde à ce qu'elle a d'imparfait dans la créature et qu'à cette perfection indifférenciée nous *ajoutons,* pour former notre concept de Dieu, le mode d'infini qui en réalité n'est pas plus séparable de l'Etre divin que la finitude de l'être créé. C'est pourquoi le concept univoque d'être est à la fois simple et *confusissimus. (Collatio,* XIII, 5.)

(2) *Ens autem non potest concipi nisi distincte quia habet conceptum simpliciter simplicem. (Opus oxoniense,* I, 3, 2, 2.) Il est certain que le *distincte* de l'appréhension simple ne s'oppose pas au *confusissime* dont parle la *Collatio* ***XIII*** qui ne vise pas le mode d'appréhension, mais le contenu même de l'être avec sa richesse virtuelle. — *Tale simpliciter simplex ignotum est omnino nisi secundum se totum concipiatur. (Ibid.,* I, 3, 3, 12.)

(3) *Ibid.,* I, 39, 13.

(4) Entre un certain aristotélisme qui réduirait l'objet propre de l'intellect à la quiddità du sensible matériel et un certain augustinisme qui ne craint pas d'en hausser la visée jusqu'au niveau d'une intuition qui n'appartient qu'à Dieu, Duns Scot refuse l'alternative où semblaient le réduire les thèses qu'il attribue à saint Thomas et à Henri de Gand. Si nous ne pouvions atteindre l'intelligible qu'abstrait du sensible, aucune métaphysique ne serait possible *in via,* sinon sur le plan verbal d'une équivocité déguisée en analogie. *(Opus oxoniense,!,* 3, 3, 24.) Mais, si Dieu était le moteur unique de l'intellect créé, les païens verraient à bon droit dans cette motion une conséquence nécessaire de la nature divine, non un acte libre du Vouloir divin. *(Ibid.,* I, 3, 3, 5.) Il faut donc admettre que l'objet adéquat de l'intellect est d'abord cet être *indéterminé,* « tout ensemble premier parce qu'il s'applique *en commun* à ce que sont les premiers intelligibles, c'est-à-dire aux concepts quidditatifs des genres, des espèces, des individus et de leurs parties essentielles, et aussi de l'être incréé, et qu'il concerne *virtuellement* les intelligibles contenus dans ces premiers intelligibles, c'est-à-dire les concepts qui qualifient les différences ultimes et les passions. » *(Ibid.,!,* 3, 3, 8.)

(5) « L'intellect de l'homme *voyageur* peut être certain qu'un être est, tout en doutant qu'il soit fini ou infini, créé ou incréé. » *(Ibid.,* I, 3, 2, 6.)

res fondamentales de *Vintenlio prima* qu'en tant d'abord que ces ch ses *soni*l.

De la théorie des passions « convertibles », retenons surtout que pour les scotistes l'expression la plus parfaite de l'unité est la « singularité », laquelle suppose au niveau du créé ce « déterminant formel » qu'ils appellent « heccéité »2. De son côté, en tant qu'il signifie l'adéquation du connaître au connu dans l'acte judicatoire du connaissant, le « vrai » se réfère à l'être « intelligible » (ou « manifestatif de soi ») des choses elles-mêmes, causes coopérantes de cet acte judicatoire 8. Quant au « bien », il s'identifie, comme transcendantal, à l'intrinsèquement parfait, sur le plan de la pure *forme,* à l'exclusion de toute *fin* extérieure *.

Dans la démonstration métaphysique de l'existence de Dieu, les passions « disjonctives » jouent un rôle plus essentiel que les « convertibles »5. Scot n'en donne nulle part la liste exhaustive ; il suggère même qu'elles sont en nombre illimité 6. Certaines, comme *avanl-apr'es,* ne sont que des corrélatifs ; d'autres constituent de véritables contradictoires, par exemple *actuel-potentiel, nécessaire-contingent', infini-finis.* C'est sans doute le couple *dépassant-dépassé (excedens-excessum)* qui exprime le mieux

(1) A.-B. Wolter fait observer que dans le texte de I, 3, 3, 8, traduit p. 351, n. 5 il faut entendre *primat de communauté* à l'égard des objets qui contiennent « substantivement » le concept d'être (les premiers intelligibles sont les genres, les espèces, les individus et Dieu lui-même) et *primat de virtualité* à l'égard des éléments intelligibles contenus, non dans les concepts visant ces premiers intelligibles, mais dans les êtres mêmes qu'ils visent. *(Op. cit.,*p. 93.) L'équivoque vient de l'extension scotiste du terme *concept* qui est pris tantôt pour « la visée », tantôt pour « le visé ».

(2) *Opus oxoniense,* II, 3, 6, 15. On notera qu'en tant qu'indifférente la « nature commune » possède aussi (< hors de toute opération intellective » (une forme d'unité l« inférieure à l'unité propre du singulier ›) et sans laquelle l'universel ne serait qu'une fiction- *Ibid.,* II, 3, 1, 2. Wolter est certainement injuste lorsqu'il accuse Gilson d'avoir entendu la *natura* cmmjk *unis* dans un sens trop • physique ».

(3) *In Met.,* VII, 3, 5. Pour éviter une interprétation averroisante de l'exemplarisme explicitement condamnée en 1277, Duns Scot distingue nettement l'esse *manijeetativum sui* (c'est-à-dire l'intelligibilité de l'être) de l'esse *assimilativum* (c'est-à-dire le produit de la synergie sujet-objet dans l'acte cognitif) et il prend soin de les considérer l'un et l'autre sans référence immédiate à la pensée divine. Seul l'esse *manifestativum* est proprement une passion coextensive à l'être, qui précède tout acte intellectif sans être donnée pour autant, sinon virtuellement, dans notre saisie de l'être univoque. (Cf. A.-B. Wolter, *op. cit.,* p. 113 et suiv.)

(4) *Reportata parisiensia,* II, 34, 3 et *Opus oxoniense,* IV, 31, 4.

(5) Bien que le couple nécessaire-contingent joue un rôle essentiel dans la *tertia via* de saint Thomas, il semble que la source directe de Duns Scot soit ici la considération bonaventurienne des dix « conditions » ou « suppositions » de l'être (dans la *Quaestio disputata de Mysterio Trinitatis,* I, 1, saint Bonaventure énumère les couples *ens posterius-prius : ab alio-non ab alio, possibile-necessarium, perfectivum-absolutum, diminutum-simpliciter, propter aliud-propter seipsum, per participationem-per essentiam, in potentia-in actu, compositum-simplex, mutabile-immulabile).*

(6) *Opus oxoniense,* I, 39, 13. A.-B. Wolter donne, *op. cit.,p.* 138, la liste des disjonctifs expressément invoqués par Duns Scot dans *VOpus oxoniense* et dans le *De primo principio.* Elle ne coïncide pas exactement avec celle de saint Bonaventure (avant-après, indépendant-dépendant, nécessaire-contingent, absolu-relatif, infini-fini, achevant-achevé, actuel-potentiel, simple-composé, un-plusieurs, causant-causé, effectuant-effet, dépassant-dépassé, substance-accident, identique-difièrent, égal-inégal).

(7) Il faut noter, à propos de ce couple essentiel, et pour éclairer certaines discussions entre É. Gilson et ses contradicteurs, que, si l'impossible est incompatible avec l'existant, le possible (au lieu de s'opposer au nécessaire comme chez saint Bonaventure) se divise lui-même en deux disjonctifs qui sont deux modes positifs d'existence. Mais si le nécessaire est une perfection immédiate qui n'a pas besoin de fondement, le contingent prend sa source dans la cause première de laquelle il tient précisément sa contingence. Il en résulte que Dieu ne peut être cause « nécessaire » d'une créature et que la contingence de cette créature appartient comme telle à un ordre « positif », ce qui la distingue radicalement de la simple « laideur » du péché. *(Opus oxoniense,* 1, 39, 35.)

(8) A la différence du nécessaire et du contingent, l'infini et le fini ne concernent pas proprement l'existence. Ce sont des modes intrinsèques (quantitatifs) de *Ventitas per essentiam* (car il arrive, on le voit, à Duns Scot d'opposer *essentia* à *existentia* et sans entendre essence, ici du moins, dans le sens d'« être mental »). L'infini et le fini s'opposent comme la *totalitas entitatis* et la *partialitas entitatis.* Cette disjonction ne s'applique pas aux relations internes de la Trinité. *(Relatio divina nec est finita nec infinita,* dans *Opus oxoniense,* I, 8, 3, 16.)

dans la perspective scotiste le caractère *hiérarchique* de l'être : grâce à lui, et sans danger d'anthropomorphisme, les « pures perfections » pourront enrichir une connaissance théologique atteinte d'abord par le seul usage des disjonctifs. Toute perfection, en effet, est un *excedens* par rapport aux natures qui en sont dépourvues. Si Dieu par conséquent ne possédait point « par inhérence naturelle » (et selon un mode infini) l'intelligence ou la sagesse, il serait « dépassé » par l'ange ou par le bienheureux. Au niveau de la « Nature suprême » et « incréable », il suffit, pour la poser comme effective, que cette inhérence nécessaire soit simplement possible L

LES VOIES MÉTAPHYSIQUES

Au niveau d'une métaphysique « en soi », Dieu serait démontrable *propter quid.* Dans notre condition présente nous ne pouvons user que de preuves *quia,* tirées des créatures [2] ou, plus exactement, des propriétés mêmes de *l'être* visé à travers ces créatures. Si nous raisonnions dans le style de la *prima via* thomiste, prétendant remonter à l'efficient infini à partir des effets finis, l'argument n'aurait aucun caractère « scientifique », puisqu'il partirait de prémisses « contingentes » [3]. Laissant au « physicien » l'expérience des changement effectifs, le métaphysicien va donc considérer plutôt ce *mutabile* qui, « en tant que sujet d'un changement possible et à titre d'être quidditatif », lui fournit ses seules prémisses « nécessaires ».

Tout l'art scotiste sera donc ici de passer de la *possibilitas* à *Vaclualis existenlia.* Dans un premier moment, le docteur subtil (qui admet déjà, « d'une foi très certaine », la triple primauté de l'être infini, comme « premier efficient », comme « premier éminent » et comme « fin ultime ») va retrouver rationnellement sa certitude de croyant en découvrant dans la nature des « êtres productibles », et, par voie de corrélation, des « êtres capables de produire ». Usant alors du recours classique (« on ne peut remonter à l'infini »), il pose à la limite un « être capable de produire qui soit absolument premier » [4].

Arrivé à ce point, il suffit d'introduire le couple disjonctif *excedens-excessum.* Du *primum effectivum,* nous savons maintenant et qu'il « peut » être et qu'il ne peut « dépendre d'un autre dans son être ». Il serait donc absurde que rien « fût » avant lui et il suffit qu'il y ait, même au niveau du contingent, visée effective de l'être pour que le premier existe de façon nécessaire [5].

(1) *De primo principio,* IV, 3, p. 70.

(2) *De ente infinito non potest demonstrari esse propter quid quantum ad nos, licet ex natura terminorum propositio esset demonstrabilis propter quid, sed quantum ad nos propositio est demonstrabilis demonstratione quia ex creaturis. (Opus oxoniense,* 1, 2, 2, 10.)

(3) *Posset sic argui: aliqua natura est effecta, quia aliquod subjectum est mutatum... Et tunc praemissa esset secundum veritatem contingens. (Opus oxoniense,* I, 2, 2, 11.) Cf. *De primo principio,* III, Ia conci., p. 27-38 : *Possem proponere actum sic : aliqua natura est efficiens, quia aliqua est effecta.. Illae* [prae/nissae] *de actu sunt contingentes.*

(4) *Ibid.,* IIi, conci. 1 et 2, p. 37-39.

(5) *Opus oxoniense,* Ia conci., p. 46. Malgré l'apparence, l'argument ne fait pas sortir l'existence d'une exigence de l'essence. Il nous semble à la fois très simple et, dans sa perspective, tout à fait légitime, à condition de ne pas oublier que l'être transcendantal n'est pensé comme possibilité d'exister qu'à partir du réel concret, objet d'intention première. Hors de toute référence précise à telle ou telle nature, *Vexistence* est une donnée première sans laquelle Duns Scot tomberait nécessairement sous le coup des critiques qu'il adresse lui-même à saint Anselme *(Opus oxoniense,* I, 2, 3, 20). Mais, comme chez Leibniz, sans le détour par le « possible », jamais Duns Scot ne pourrait passer légitimement au « nécessaire ».

LES NOMS DIVINS

De cet existant, que pouvons-nous savoir ici-bas et par nos propres forces ? Les scotistes vont bientôt compter parmi les ennemis les plus décidés d'Eckhart et le docteur subtil paraît se méfier de la « théologie négative » : « La négation, écrit-il. n'est jamais connue qu'à partir de l'affirmation » et elle concerne plut': le néant que l'être premier l. Mais, sur le plan de la théologie positive, les mêmes méthodes qui nous ont conduits au premier *efficient* valent aussi pour la *fin* première et pour la première *perfection* .* Ajoutons que ce premier ne peut être *qu'unique,* et ce pour sept raisons que Maimonide a négligées lorsqu'il a prétendu que sans le recours à l'Écriture le philosophe est incapable de réfuter le polythéisme

On dira encore que Dieu est *simple* (puisqu'il résume toute perfection dans son indivisible « primauté ») ; qu'il est *intelligent* et librement *voulant,* surtout qu'il est *infini,* considération « si féconde que, si on était parti de là, les démonstrations précédentes auraient paru évidentes » ; ce qui ne signifie pas que la considération formelle de l'infini suffise à prouver l'existence de Dieu, mais que la méditation sur l'infini éclaire toutes les preuves d'une aveuglante lumière 4. Le concept que nous avons de l'infini ne concerne pourtant, comme les autres, que l'être premier « en tant qu'être », non proprement « en tant que Dieu ». Sa « perfection » est toute *relative*5. Il faudrait atteindre l'essence même du premier *sub ralione Deilalis* pour être en possession d'une « racine » permettant une sorte de déduction *a priori.* Au niveau de « notre » métaphysique, il serait absurde de prétendre « tirer » les attributs divins de l'un quelconque d'entre eux, fût-ce de l'infinité elle-même 6.

U) *Opus oxoniense.* I, 2, 2, 1.

{2) « Ce qui n'est ni fin ni subordonne a une fin es: ?n vain *jrustra}.* Or, rien n'est en vain dans les êtres [On notera la différence entre le « contingentisme » scotiste et "telles philosophies contemporaines pour qui l'existence est ‹ de trop » ou « pour rien ». On dédiera aussi aux historiens qui accusent l'univers scotiste d'être « disloqué » la conclusion du *De principio,* III, p. 62-63 : « La position d'un être totalement dénué d'ordre est parfaitement irrationnelle... Les philosophes qui ont nié l'ordre de quelque être que ce soit ont conçu une absurdité »] . Donc toute nature qui n'est pas fin première est ordonnée à une fin et par conséquent à la première... De même pour le parfait : tout ce qui n'est pas suprême est dépassé par quelque chose, donc par le suprême. » *[De primo principio,* conci. 19, p. 61-62.) On montrerait aussi que Dieu n'est ni matière, ni forme, ni composé et qu'il est « actualissime » (conci. 22, p. 59).

(3) « En ce qui concerne l'autorité du rabbi Moyse, je dis que le peuple juif fut ignorant et enclin à l'idolâtrie. C'est pourquoi il eut besoin d'être instruit par les lois de l'unicité divine, bien que par raison naturelle cette unicité eût pu être démontrée. » *[Opus oxoniense,* I, 2, 3, 7.) Les sept voies de cette démonstration sont l'intelligence, la volonté, la bonté, la puissance, l'infinité, la nécessité, la toute-puissance. (Textes rassemblés dans D. de Basly, *Praeparatio philosophica,* p. 234 et suiv.)

(4) *De primo principio,* 9a conci., p. 89 et suiv. Cf. *Ibid.,* p. 107 et *Opus oxoniense,* I, 2, 2, 8, la fameuse « coloration » de l'argument ansclmien que Duns Scot propose d'entendre ainsi : étant admis que Dieu peut être pensé sans contradiction (présupposé que reprendra Leibniz, mais que saint Anselme et Descartes avaient négligé parce qu'ils ne partaient pas d'une analyse logique de l'infini), il est celui qui ne peut pas ne pas être pensé infini. Que dès lors il faille le poser *in re,* on doit le dire d'abord de l'« être quidditatif » en tant que seul il fournit à l'intellect la *ratio* de son objet premier, mais aussi de l'« être existentiel », car, si le *summum cogitabile* n'existait que dans le sujet pensant, il tiendrait son être d'un autre que lui, ce qui est contradictoire. L'argument présuppose qu'il ne peut y avoir de *cogitabile* sans l'existence minima d'un sujet pensant (ce qui est cartésien), mais nous savons que Duns Scot va plus loin, puisqu'il rejette tout « idéalisme problématique ».

(5) Notez les comparatifs : *simplicior et perfectior. [Opus oxoniense,* I, 3, 2, 71.)

(6) A saint Thomas qui semble conclure de *Yimmalerialitas* à *Yintellectualitas [Summa theologica,* I», 14, 1), Duns Scot répond que « c'est un travail inutile et non-scientifique de chercher une raison à ce qui est sans raison ou de prétendre prouver par une raison antérieure ce qui n'a pas de raison antérieure. » *[Rep. par.,* I, 35, 1, 1.)

Les perfections philosophiquement connaissables, Duns Scot les énumère toutes sous forme d'invocation, les offrant pour ainsi dire au Dieu de la foi comme un hommage de la raison. Elles sont plus nombreuses peut-être qu'on ne l'aurait d'abord pensé. Le premier, en effet, est éternel, vivant, parfaitement bienheureux, d'une bonté et d'une générosité sans terme, parfaitement aimable. Il est la vérité première, celle en qui être et paraître se confondent ; son être est la « raison parfaite de toute connaissance du connaissable, sous toutes les raisons qui le font connaissable » et qu'on peut appeler *idées* à condition de ne pas entendre le terme au sens platonicien [1].

C'est déjà beaucoup et c'est encore bien peu pour le chrétien. Non seulement pour qui reste ignorant de ces « contingents » divins qui sont la Création et la Rédemption, il n'est point de salut possible ; mais sans la foi le philosophe est impuissant à louer comme il le faut le Dieu révélé, « tout-puissant », « immense », « omniprésent », « juste » et « miséricordieux », « Providence » universelle et particulière [2].

LES DEUX THÉOLOGIES

Quoi qu'en aient pensé Aristote et Averroès, toute notre spéculation « acquise » ne nous conduit qu'à un concept impropre, indistinct et obscur de l'être premier, qui n'est jamais « présent à notre entendement selon son essence actuelle » [3] et dont l'infinité dépasse la finitude créée d'une distance infinie, infiniment supérieure à celle qui sépare l'être du néant [4]. Et pourtant nous savons que notre béatitude requiert une autre connaissance de Dieu et qu'il serait contraire à l'ordre que cette connaissance nécessaire nous fût refusée. Ainsi « nous pouvons comprendre que la raison naturelle est insuffisante et que nous pouvons recevoir une connaissance surnaturelle » [5].

En soi, c'est-à-dire comme saisie de « l'objet théologique par un entendement proportionné », la théologie occupe au-dessus de toutes les formes du savoir la même primauté que Dieu au-dessus des êtres produits, dépassés ou désirés [6]. Par cette perfection même, qui en fait une vraie sagesse *(sapientia),* la « théologie divine » transcende la définition philo-

(1) En attribuant à la pierre un *ens reale* antérieur à la création qui la fait exister, le platonisme contredit à la *productio ex nihilo. (Opus oxoniense,* I, 36, 3.) C'est pourquoi, contrairement à l'interprétation essentialiste qu'on donne souvent de sa doctrine. Duns Scot pose inséparablement l'essence et l'existence de Dieu comme un *esse simpliciter,* antérieur aux possibles qui n'ont en lui qu'un *esse secundum quid,* lequel exclut qu'on parle proprement de « vérités étemelles » pour désigner les essences contingentes pensées par Dieu comme telles. (Cf. dans *Rep. par.,* II, 1,2, 11, la critique d'Henri de Gand, au nom du principe : *nunquam pluralitas ponenda est sine necessitate,* qu'on appellera le rasoir d'Ockham, mais qui est d'un usage fréquent chez Duns Scot où il trouve mieux sa justification, en vertu du principe d'ordre et de l'exclusion du *frustra* : *Si igitur non sit necesse ponere existentias ab aeterno, nec propter hoc erit necesse ponere essentias ab aeterno.* La critique de Platon rejoint celle d'Aristote : ils ont ignoré tous les deux la libre création dans le temps.)

(2) *De primo principio,* IV, 10a, conch, p. 126-130. É. Longpré, *op. cit.,* p. 121, note qu'on trouve dans *YOpus oxoniense* et les *Reportata parisiensia* des essais de démonstration « rationnelle » de ces attributs (à l'exception de l'ubiquité et de l'omniprésence). Mais, quoi qu'en dise le savant franciscain, il n'est guère contestable que le *De primo principio* les pose comme purs *credibilia.*

(3) *Reportala parisiensia, Prol.,* 3, 4.

(4) Le néant ne diffère de l'être que par défaut. Il ne peut ainsi lui manquer que ce que possède l'être minimum qui est le fini. Entre le néant et le créé la distance reste donc finie. *(Opus oxoniense,* IV, 1, 1, 11.)

(5) *Reportata parisiensia, Prol.,* 3, 6.

(6) *Opus oxoniense, Prol., h,* 28.

sophique de la *scientia* [1]. Mais la « théologie des bienheureux » (qui tout ensemble raisonnent de leur propre mouvement et saisissent intuitivement « toutes choses comme manifestées dans l'essence divine ») mérite pleinement le nom de science[2]. Il en va tout autrement pour « notre » théologie de « voyageurs », réduits ici-bas à des notions communes au Créateur et à la créature.

En tant que croyances inévidentes et quoi qu'en aient pensé certains, les *credibilia revelata* ne sauraient, en effet, servir de principes à une véritable science « subalternée » qu'on prétendrait fonder sur eux comme les déductions de la perspective sur les principes tirés de la géométrie [3]. La « science par vision » qu'ont les bienheureux du Dieu un et trine n'est ni la « cause » ni «l'objet» de la connaissance par foi que nous recevons de ce même Dieu [4]. Comme Duns Scot ne rejette pas moins vigoureusement le recours (d'inspiration augustinienne) à un *lumen,* intermédiaire entre la lumière de foi et la lumière de gloire, qui nous permettrait d'avoir dès ici-bas la science de ce que nous croyons [5], — mis à part les cas exceptionnels comme celui de saint Paul recevant dans un bref ravissement soit un « concept simple », soit une « espèce » représentant Dieu lui-même *sub ralione Deilaiis* [6], — il reste qu'aucune réflexion humaine sur les données de foi ne mérite jamais pour Scot le nom de « science », sinon en un sens très élargi et par contraste avec la simple « opinion ».

PRIMAUTÉ DE LA « PRAXIS »

Le rôle de cette réflexion n'en est pas moins nécessaire pour persuader « rationnellement » incrédules et hérétiques en montrant la « crédibilité » du dépôt révélé [7] ; la foi ainsi « acquise » prépare les âmes à recevoir la foi « infuse »[8]. Jamais le plus éminent théologien ne dépasse en certitude ni le niveau de cette foi qui lui est commune avec les simples et qu'il se contente d'« enseigner » et de « fortifier », ni le niveau des sciences inférieures qui lui servent d'auxiliaires et que le noble usage qu'il en fait n'exhausse pas proprement au-dessus d'elles-mêmes [9]. Sous ces réserves, et contrairement

(1) *Opus oxoniense,* 3, 26.

(2) *Ibid., b,* 27.

(3) *Reportata parisiensia, Prol.,* II, 3. Duns Scot s'oppose ici à saint Thomas, *Summa theologica,* Ia, 50, 1. On trouvera le détail des réponses scotistes dans D. de Basly, *Synthesis theologica.*

(4) Dire que ma foi suffirait à produire en moi une « science » subalterne, ce serait prétendre que je suis géomètre parce que ie crois que Jean possède la science géométrique que pour mon compte je ne suis pas capable de comprendre. *(Opus oxoniense,* III, 24, 4.)

(5) *Opus oxoniense,* III, 24, 5-6 (contre Henri de Gand).

(6) *Quodl.,* VII, 7-8, *Opus oxoniense,* II, 3, 9, 8. Duns Scot admet aussi (à titre d'opinion) que les prophètes et peut-être les apôtres ont pu recevoir une certaine science de Dieu, imparfaite mais supérieure à la foi, sans être toutefois capables de la transmettre à autrui (à titre de science). *(Reportata parisiensia, Prol.,* 2, 17.)

(7) Par huit moyens principaux : les prophéties, l'accord des Écritures, l'autorité de leurs rédacteurs, le soin avec lequel elles ont été transmises, le caractère raisonnable de leur contenu, le caractère déraisonnable des hérésies, la stabilité de l'Église, les miracles. *(Opus oxoniense, Prol.,* 2, 3et13.)

(8) *Si nulla fides infusa esset in me, crederem firmiter historiis librorum Canonis.* (Cf. D. de Basly, *Synthesis theologica,* p. 100.)

(9) *Opus oxoniense,* III, 24, 16. C'est pourquoi le théologien ne doit proposer ses opinions que comme des probabilités, subordonnées à la double autorité de l'Écriture et du Magistère. Un bon exemple est la façon si sobre dont Duns Scot soutient la conception immaculée : « Je dis que Dieu a pu faire que la Vierge Marie échappât entièrement au péché originel. Il a pu faire aussi qu'elle n'y fût soumise qu'un instant. Il a pu faire également qu'elle fût quelque temps dans le péché et qu'au dernier instant de cette période elle en fût purifiée... De ces trois possibilités, laquelle Dieu a-t-il choisie, Dieu le sait. Sauf contradiction avec l'autorité de l'Église ou de l'Écriture, il semble probable d'attribuer à Marie ce qui est plus excellent. » *(Opus oxoniense,* III, 3, 1, 9-10.)

à l'opinion de tels qui s'autorisent de saint Grégoire pour prétendre que toute justification ajoutée à la foi brute en « évacue le mérite »\ l'usage théologique de la raison jouit à juste titre d'une « excellence dans l'Église » ».

Conçue comme un *habitus* « quasi scientifique » que l'inévidence de ses points de départ rend inférieur à celui des sciences proprement dites,«notre» théologie n'est aucunement spéculative. Ni les définitions théoriques qu'on trouve par accident dans l'Écriture, ni les faits historiques qu'elle relate n'auraient d'autre valeur que les conclusions des philosophes ou que les narrations des chroniqueurs si elles n'étaient toujours ordonnées à « la Providence et au gouvernement de Dieu sur les hommes » s. Ainsi, propédeutique à la vision, c'est-à-dire à un acte d'amour plutôt qu'à un pur savoir, cette théologie d'ici-bas, dont le rôle est de nous donner une triple règle de foi, d'espérance et d'amour, constitue proprement une *notitia practica,* supérieure par sa finalité transcendante à toute « spéculation » humaine :*

ET CRÉATION

L'idée que les Grecs se faisaient de Dieu leur rendait impensables le mystère trimtaire, la creation *ex nihilo* et presque tous les actes divins *ad extra.* Comparable à celle du soleil, la diffusion platonicienne du Bien n'a rien d'un don volontaire et c'est elle pourtant qu'on retrouve au centre de l'émanatisme avicennien. Mais Aristote est plus difficile encore à baptiser et c'est ce qui fait le danger de l'averroïsme. Si l'on en croit, en effet, les *Catégories,* toute « substance première », entendons l'individu dans sa singularité, demeure proprement « incommunicable ». Transposée en Dieu, qui est le plus noble singulier, cette qualification serait celle d'une impuissance. Duns Scot, nous le savons, attribue d'emblée à l'être transcendantal une « communauté » virtuelle qui se détermine secondairement par les formes individuantes, spécifiques ou génériques ; aussi n'hésite-t-il pas à attribuer tout ensemble à l'être premier les notes de la « substance première », en tant que singulière, et celles de la « substance seconde », en tant que « communicable »5.

Si la doctrine de la *natura communis* rencontre ici sa plus haute application, le *Leitmotiv* de la distinction formelle éclaire à son tour les thèmes théologiques les plus essentiels ; parce qu'ils refusent cette arme trop subtile, les nominalistes se heurtent, comme Roscelin, à l'absurdité trinitaire sans pouvoir en défendre efficacement la crédibilité. Appliquée aux attributs divins, seule la *distinctio formalis ex parle rei* permet de « fonder » la différence réelle des personnes sur des « actes distincts d'intelligence et de volonté »6.

(1) Grégoire le Grand, *Hom. in Ev.,* II, 26.
(2) *Opus oxoniense,* I, 3, 10.
(3) *Ibid., Prol.,* 2, 17.
(4) *Ibid.,* X, 4, 1 et 42. Il faut bien voir pourtant que la foi ici considérée n'est pas une simple réception de grâce justifiante et qu'en rapprochant Duns Scot de Luther, on méconnaît le rôle des connaissances théologiques rectrices du vouloir et de l'amour. (Cf. P. Minges, *Das Verhaeltnis zwischen Glauben und Wissen, Théologie und Philosophie bei Duns Scotus,* dans *Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichle,* VII, 4/5. Paderborn, 1908.)
(5) *Quodl.,* XVII, 3.
(6) *Opus oxoniense,* I, 8, 4, 7 et 10.

Mais, si la Trinité appartient aux vérités « explicitement requises » pour que la foi du « plus grand nombre » les conduise au salut, ce sont les décisions libres de Dieu (Création, Incarnation, Résurrection) qui constituent, dans la perspective « pratique » de « notre » théologie, les vérités fondamentales explicitement requises des esprits les plus simples b Il importe avant tout, par conséquent, que la vie divine inclue proprement l'exercice d'une véritable volonté, et c'est pour cette raison que Duns Scot rejette comme implicitement platoniciennes les thèses qui attribuent à la *mens divina* une pluralité d'idées représentant toutes les « participations » possibles à l'essence suprême[2].

LES IDÉES DIVISES Sans doute peut-on parler avec saint Augustin des « idées » divines, mais à condition de les considérer comme « les créatures elles-mêmes en tant que Dieu les comprend », nullement comme des « principes de connaissance » antérieurs en quelque façon à l'acte créateur [3]. Il est vrai que les idées dépendent elles-mêmes de l'essence divine, mais précisément si cette essence, de soi « illimitée », est la *ratio cognoscendi* de la connaissance qu'a Dieu de lui-même, comment ne suffirait-elle pas à lui faire connaître ses propres créatures, sans y adjoindre des *cognitiones diclalivae* qui ne sauraient avoir d'autre fonction que de limiter la liberté du Créateur et de le réduire à un rôle de démiurge ? [4]

Dans cette hypothèse, en effet, les *possibles* seraient affectés, par leur statut d'éternité, d'une nécessité absolue qui n'appartient qu'à l'essence divine en tant que telle [6]. N'allons pas imaginer pourtant que les essences créées, fondées elles-mêmes dans cette essence première, constitueraient, comme on l'a prétendu, une sorte de « mosaïque » arbitraire qui échapperait à toute intelligibilité [5]. Leur contingence n'est pas un accident lié à la matière, mais bien une structure positive née de la liberté divine, et c'est dans le même « instant » que la sagesse infinie les *conçoit* comme « intelligibles » et qu'elle les *veut* comme « créatures »

La volonté divine est si essentielle pour la régulation pratique de nos actes qu'il importe avant tout à « notre » théologie de la défendre contre les déviations intellectualistes. « En soi » pourtant, Duns Scot ne lui accorde aucun privilège. Au même titre que la « mémoire » qui sert de *ratio* à

(1) *Reportata parisiensia,* III, 25, 6.

(2) *Opus oxoniense,* I, 35, 13.

(3) *Potest concedi quod sunt ibi relationes in Deo aeternae ad objecta cognita, sed non priores naturaliter ipsis cognitis in ratione objectorum. {Opus oxoniense,* I, 35, 10.)

(4) *Ibid.,* I, 36, 3 ; I, 35, 5 et I, 38, 2.

(5) « Dans quelque être que ce soit, rien d'autre que Dieu n'est de soi nécessaire. Par conséquent aucune relation concernant quoi que ce soit d'autre que Dieu n'est absolument nécessaire » *{necessarium simpliciter).'» {Ibid.,* III, 32, 3.) C. Harris *{op. cit.,* t. II, p. 206) critique avec raison une interprétation proposée par J. Carreras y Artau *{Ensayo sobre el voluntarismo de Juan Duns Scotus,* Gerona, 1923, p. 36-37) qui a le double défaut de « leibnizianiser » *l'idée* et de « cartésianiser » *l'essence créée.*

(6) A elle seule l'exigence première de la non-contradiction, entendue comme le font scotistes et ockhamistes (c'est-à-dire sur un plan qui dépasse le formalisme logique), implique déjà un *ordre* qui est la négation de l'arbitraire décrit par B. Landry et par trop d'auteurs de manuels. C'est ainsi que « même si Dieu pouvait *absolument* créer le froid, il ne le pourrait pourtant pas au moyen de la chaleur en sorte que la chaleur fût en quelque ordre cause active par rapport au froid ». *{Opus oxoniense,* IV, 1, 1, 26.)

(7) *Opus oxoniense,* I, 36, 4.

l'engendrement du Verbe, la « volonté » s'enracine dans la Déité même comme *ralio* de la procession du Saint-Esprit [1]. Mais, tandis que la *productio ad intra* correspond à une nécessité interne de l'essence divine, la création, commune opération des trois Personnes, présente le double caractère d'une œuvre *inséparabletnenl raisonnable et libre*[2].

Que cette création soit « postérieure » au procès intemporel de la Trinité, non seulement « dans l'ordre de la nature », mais même « dans l'ordre de la durée » — ce que saint Thomas ne croit pas plus démontrable en raison naturelle que l'hypothèse contraire [3], — Duns Scot use au contraire pour le prouver d'arguments « plus nécessaires » que ceux des averroïstes, non sans doute en partant de Dieu même, qui pourrait créer de toute éternité, mais en considérant plutôt la notion de créature, qui implique de soi « commencement d'être »[4].

JUSTICE ET PRÉDESTINATION

Après tout ce qu'on a dit, il est clair que l'ordre créé est un ordre de « justice », car « la puissance ordonnée ne s'étend à rien d'autre qu'à ce qui est tel qu'il ne puisse être sans être ordonné » [5]. Vis-à-vis de soi-même, Dieu ne peut vouloir que ce qui est « codécent » à sa propre volonté ; vis-à-vis des créatures, que ce qui est ordonné à cette première « codécence ».

Mais peut-on parler encore de « justice » lorsqu'il s'agit de l'élection prédestinante et de la grâce justifiante ? Sur ce terrain on a tantôt accusé Duns Scot de préluthéranisme, tantôt (avec Luther lui-même) on a incriminé son ultra-pélagianisme. Pour écarter ces reproches opposés, il faut distinguer, avec M. P. Vignaux [6], la question de l'« *habitus* de charité » et celle de la prédestination.

Sur le premier point les équivoques sont venues d'une fausse interprétation de la *potentia absoluta.* Lorsque Duns Scot écrit qu'en l'absence de tout *habitus* de charité Dieu pourrait justifier non seulement le pécheur, mais aussi l'homme « naturellement vertueux », il est clair que l'hypothèse concerne une autre économie que la nôtre. Ici, comme dans le cas des préceptes de la seconde Table, un autre statut était pensable, qui n'eût été de soi ni plus ni moins juste. En fait le Créateur a choisi une voie, qu'il nous a clairement enseignée. Non seulement depuis le péché originel l'homme « naturellement » vertueux ne peut atteindre à sa vraie perfection, mais, quelle que soit la valeur éthique de nos actes, la grâce, qui substantiellement ne fait qu'un avec la *charité,* est la condition de notre béatitude, « nécessaire de cette nécessité qui concerne la puissance ordonnée

(1) *Quodl.,* I, 21. (On reconnaît la formule augustinienne de la Trinité: *Intellectus-Memoria-Vohuilas).*

(2) Duns Scot critkpie vivement *[Ibid.,* II, 1, 1, 5) la thèse d'Henri de Gand qui, attribuant au Père une *notitia simplex,* au Fils une *notitia ordinativa* et à FEsprit un *dispositivum ad opus,* risque de subordonner le rôle dérivé de l'amour à l'œuvre proprement créatrice des deux premières Personnes.

(3) *Summa theologica,* I», 46, 1 ; *Contra Gentes,* II, 31 38 et *De aeternitate mundi contra murmurantes, passim.*

(4) *Opus oxoniense,* II, 1, 3, 9. Sur l'identité de la création et de la « conservation », Duns Scot est d'accord avec saint Thomas. *[Quodl.,* XII, 12.)

(5) *Opus oxoniense,* I, 44, 2.

(6) Les alinéas qui suivent s'inspirent beaucoup de la belle étude de P. Vignaux, à qui sont nécessairement redevables tous ceux qui ont à écrire sur le xive siècle.

de Dieu »[1]. En toute hypothèse d'ailleurs le salut serait impensable sans l'amour de la créature pour Dieu[2].

De son côté, Dieu aime les créatures de deux façons, ou bien simplement en tant qu'elles sont toutes des « participabilités » à son essence, ou bien par pure grâce en tant qu'il les ordonne à un bonheur éternel incommensurable à leur condition de créatures[3]. Or, s'il est vrai qu'en « puissance ordonnée » il n'est jamais de salut sans grâce, ce don immérité n'est dû à aucune créature en vertu d'une « loi universelle ». A titre de « raison seconde » de l'« acceptation » divine, la charité n'appartient qu'à ceux qui ont été choisis[4], pour des motifs qui ne sauraient « dépendre » de leurs mérites futurs, puisque précisément ces mérites eux-mêmes — bien que, dans l'économie présente, comme « disposition à la béatitude », ils précèdent toujours le salut, — ne sont tels pourtant qu'en conséquence de l'élection[5].

Le cas de la réprobation est différent. Si Dieu élit certains par pure grâce, il ne condamne les autres qu'en raison de leur péché. La gloire est une « fin », la damnation n'est jamais qu'une « conséquence »[6]. Il reste qu'à l'origine, Pierre a été choisi, et non Judas ; la raison humaine s'étonne d'une inégalité de traitement qu'imposent à notre foi et l'Écriture et la Tradition. Pour Duns Scot on ne doit pas la juger *irrationabilis,* puisqu'elle se lie à la liberté même de Dieu qui n'est pas un soleil platonicien, automatiquement diffusif de soi. Chez l'homme assurément une attitude de ce genre serait injuste, car au niveau du créé la bonté préexiste à l'amour et lui sert de règle. En Dieu c'est l'amour même qui crée la bonté et qui lui donne sa mesure. Or cet amour, nous le savons, a sa racine dans l'insondable sagesse de la Déité[7].

LA SYNTHÈSE SÉRAPHIQUE

Héritier des grands courants du XIIe et du XIIIe siècles[8], adversaire des raisons séminales et de l'illumination augustiniennes autant que de l'individuation par la forme et de la primauté absolue du spéculatif que les augustiniens reprochaient aux thomistes, mais prenant aux uns

(1) *Opus oxoniense,* I, 17, 3, 19. Cf. saint Bonaventure, *II Sent.,* 28, 1, 1.

(2) C'est là, en effet, une nécessité qui appartient aux *propria principia practica.* On voit que nous sommes loin du luthéranisme, du moins tel qu'on l'entend généralement.

(3) Cette seconde forme d'amour, qui n'est exigée par aucune justice naturelle puisqu'elle offre à la créature une récompense disproportionnée à sa « bonté intrinsèque » *(Opus oxoniense,* I, 22, 3, 26), constitue proprement *Yacceptatio divina. (Rep. par.,* I, 17, 2, 13.)

(4) *Rep. par.,* I, 17, 2, 6.

(5) *Ibid.,* I, 41, 6.

(6) *Opus oxoniense,* I. 46,11.

(7) Cf. saint Thomas, *Summa theologica,* Ia, 21, 1, qui cite saint Anselme, *Prosi.,* 10 : « Quand Tu punis le méchant, Tu es juste puisqu'il n'a que ce qu'il mérite. Quand Tu l'épargnes, Tu es juste, car Tu agis de la façon qui convient à Ta bonté. »

(8) C. Harris, qui considère Duns Scot après Erigène et Abélard comme *perhaps the most interesting thinker of the Middle Ages (op. cit.,* t. I, p. 272), pense que la confluence en lui de tous les courants opposés de la scolastique fait qu'en un sens le scotisme représente mieux que le thomisme *the culmination of medieval philosophy* (p. 271). On y discerne, en effet, très fortement synthétisés, le « mysticisme chrétien d'Augustin et d'Anselme et des docteurs du XIIe siècle avec leurs tendances platoniciennes très accentuées, le mélange de platonisme et d'aristotélisme d'un Robert Grosseteste, d'un Guillaume d'Auvergne, d'un Alexandre de Haies et d'un saint Bonaventure, le néopéripatétisme d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin, la nouvelle logique de Guillaume Shyreswood, de Pierre d'Espagne et de Lambert d'Auxerre, les philosophies judéo-arabes d'Avicenne, d'Averroès et d'Avicebron. » *(Ibid.)*

et aux autres le meilleur de leur apport, Duns Scot occupe une place exceptionnelle au seuil du xive siècle qu'il domine de tout son génie métaphysique. Sans doute Pétrarque, qui se méfiait des logiciens et de leur jargon et qui méconnaissait la valeur d'une réflexion de nature proprement métaphysique comme voie d'accès à la vertu chrétienne, ignorait-il le docteur subtil autant que l'angélique ; et les successeurs d'Eckhart n'aimaient guère ce franciscain dont les disciples avaient considéré la condamnation du dominicain comme une victoire de leur ordre ; mais c'est explicitement par rapport à Duns Scot, à la fois en rejetant son ontologie et en lui empruntant ses méthodes dialectiques, que les pionniers de la *via moderna* vont donner une nouvelle figure au dernier âge de la scolastique. En ce sens il faut bien situer le docteur franciscain à l'articulation de deux époques.

En même temps on accordera volontiers au P. É. Longpré que le thème fondamental de son inspiration reste dans la ligne même de saint Bonaventure. Moins visiblement mystique, plus soucieux surtout de purifier l'héritage chrétien des formules parfois ambiguës d'un monde platonicien conçu comme *imago Dei,* où la quête des vestiges et des similitudes peut faire méconnaître le rôle décisif de la liberté divine ainsi que la distance infinie de la créature au Créateur, Duns Scot, jusque dans ses analyses les plus subtiles, reste fidèle plus qu'on ne l'a dit à la tradition de saint François, lorsqu'il pose l'amour comme « intention première de tous les vouloirs divins *ad extra* »[2]. Loin d'être juridiquement déterminée par une décision seconde liée au fait contingent du péché, l'incarnation, à titre d'œuvre suprême de Dieu, exprime avant tout pour lui l'exigence première d'une élévation effective de la nature humaine au plus haut degré concevable de l'amour qui monte d'en bas vers le premier aimant[3].

Dans la perspective hiérarchique transposée du plan de la nature à l'ordre du vouloir, la prédestination elle-même n'est rien de plus que l'accession d'un certain nombre de créatures à un niveau d'amour, fini sans doute et « dépassé » par la charité de Jésus, où s'enracine toute grâce, mais suffisant pour exhausser l'homme jusqu'à cette béatitude qui est elle-même fruition ardente bien plutôt que froide et parfaite spéculation *. C'est en vue de cette fin, qui excède tous les « accomplissements » de la <piaiç aristotélicienne ou du xarôpôwua stoïcien, que le Dieu « communicable », non content de se connaître et de s'aimer tout ensemble dans sa vie trinitaire, enseigne aux hommes par pure libéralité tout ce qui est « pratiquement » nécessaire à leur ordination surnaturelle, selon une rectitude qui manquera toujours à la plus haute métaphysique

(1) E. Longpré, *op. cil.,* p. 140. Duns Scot se réfère expressément à Richard de Saint-Victor lorsqu'il pose le principe fondamental qui, pour lui, donne tout son sens à la Création . « Celui qui s'aime parfaitement d'un amour sans jalousie et sans envie veut que d'autres l'aiment aussi. » *(Opus oxoniense,* III, 28, 1, 2 et *Reportata parisiensia,* I, 17, 2, 7.)

(2) *Reportala parisiensia,* III, 7, 4, 5.

(3) Et c'est ainsi que, non de lui-mème, mais par l'initiative de l'amour divin, l'homme promis à une destinée surnaturelle devient, comme l'avaient pressenti les philosophes, la « fin du monde sensible », c'est-à-dire son « achèvement » parfait et en quelque sorte plus que parfait. *(Opus oxoniense,* III, 32, 1, 6.)

comme à la science la plus achevée Dans l'ordre voulu par Dieu, c'est enfin par l'amour rédempteur du Christ incarné et ce n'est par aucune autre voie, naturelle ou même surnaturelle, que l'homme racheté est élevé au-dessus même de la Foi et de l'Espérance, jusqu'à cette Vie divine où tout est Charité '.

§5. — Aspects de la « via antiqua ».

et indépendants

Si les ockhamistes, qui, pour affirmer leur " mocĕrmté », ont souvent simplifie les theses de leurs adversaires, présentent une apparence d'unité (plus apparente peut-être que réelle), il est malaisé de classer ensemble des « réalistes » qui mènent une endémique guérilla et de les répartir précisément en « écoles » aux traits nettement discriminés.

Il ne saurait être question de dresser ici le catalogue complet des thomistes et des scotistes, de plus ou moins stricte observance, qui ont défendu l'œuvre de leur maître. On se contentera de signaler quelques œuvres qui semblent plus importantes, en notant surtout les points où leurs auteurs, généralement mal connus, semblent s'être écartés de saint Thomas et de Duns Scot. On fera une place un peu moins étriquée à deux Français, Durand de Saint-Pourçain et Pierre d'Auriole, que certains rattachent à la préhistoire du nominalisme, mais qui manifestent, dans un contexte métaphysique incontestablement « réaliste », des tendances assez originales pour qu'on évite à les réduire à un rôle de « précurseurs ».

DU COTÉ DES THOMISTES

Nous étudierons au chapitre suivant Eckhart et ses successeurs rhénans, plus « albertistes » peut-être que « thomistes », mais surtout plus « mystiques » que « scolastiques ». Les vrais disciples de saint Thomas, c'est surtout en France et en Italie qu'on les rencontre, non seulement dans l'ordre des prêcheurs où les chapitres généraux s'efforcent d'imposer une fidélité toujours plus stricte à la doctrine du docteur angélique 3, d'abord appelé par

(1) « Si nous ignorions la Trinité, nous nous tromperions sur notre fin en n'aimant qu'une Personne et non trois en une seule Substance. Si nous ignorions la Création, nous ne saurions pas quelle gratitude nous devons à Dieu pour nous avoir concédé une telle communication du bien qui n'appartient qu'à lui. Si nous ignorions tout ce qui concerne notre Rédemption, nous ne pourrions jamais rendre à Dieu l'amour qui lui est dû pour un tel bienfait. »*(Op. ox.,Prol* .,26.) On a vu que l'incarnation dans son « premier motif » est d'abord un don d'amour. Le péché une fois donné, la Rédemption elle-même est moins une réparation judiciaire que l'oblation amoureuse d'un être plus cher au Père que toute l'humanité prise en bloc même au cas où eile n'eût pas péché. *(Ibid.,* IV, 2, 1,7.)Manifestée, sur la Croix dans une douleur infinie, cette oblation était déjà tout entière efficace dès le premier instant de la conception de Jésus dans le sein de la Vierge probablement immaculée. *(Opus oxoniense,* IV, 2, 1, 10.)

(2) *Dilectio est simpliciter vita aeterna, beata et perfecta. (Rep. par.,* IV, 49, 2, 2.)

(3) Reprenant les décisions de Milan (1278) et de Paris (1279 et 1286), les chapitres généraux de Saragosse (1309). de Metz (1313) et de Montpellier (1316) avaient fait aux dominicains un devoir strict de corriger dans leurs œuvres ce qui s'écartait de la doctrine enseignée par le docteur angélique. («Ceux qui se seront notoirement écartés de cette voie et qui,avertis, n'auront pas voulu venir à résipiscence, que les prieurs provinciaux ou le maître de l'ordre les punissent assez gravement, et assez vite pour que la leçon serve d'exemple aux autres », décision de Saragosse, M. Reichert, dans *Acta capitulorum generalium ordinis praedicatorum,* t. II, p. 38, cité par J. Koch, *Durandus de S. Porciano, Beitrage zur Geschichle der Philosophie des Mitleûdlers,* t. XXVI, 1927, p. 74, note 12. Cf. M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben,* Munich, 1926, p. 348.)

Guido Terreni le *doctor communior,* puis avec Thomas de Sutton le *doctor communis* ; mais aussi, à des degrés divers, chez les carmes, les cisterciens, les bénédictins et les ermites de Saint-Augustin.

DOMINICAINS FRANÇAIS

On doit a Jean Quidort, dit Jean de Pans [2], la plus célebre des réponses produites chez les prêcheurs contre les objections franciscaines [3]. Le *Correctorium corruptorii* défend la plupart des positions thomistes : distinction dans les créatures entre l'essence et l'existence, pure potentialité de la matière, nature et fonction de l'intellect agent. Tout en admettant que l'esprit est à la fois déterminé « par l'évidence de la chose connue de façon sensible et intellectuelle » et « par la volonté qu'informe la charité et qui incline à croire », il insiste sur le caractère « raisonnable » d'une foi que garantit l'Écriture et qu'inspire moins une « volonté » qu'une « vérité première » [4].

Mais, en même temps, son traité sur la « Puissance royale et pontificale », qui eut un grand retentissement au temps de la lutte de Philippe le Bel contre Boniface Vili, tire les principes du *De Regimine* dans un sens conciliaire qui ne va pas sans quelques traces de gallicanisme [5].

Hervé de Nédellec [6] se permet lui aussi quelques infidélités. Traitant

(lì Cf. F. Ehrle, *Die Ehrentitel der scholastischcn Lehrer,* dans *Sitzungsberichte der bayerischen Akademie,* 1919 ; F. Pelster, *Die Ehrentitel der scholastichen Lehrer,* dans *Theologica Quart.,* t. CHI, 1922,

(2) II apparaît dans l'histoire dans un appel des dominicains du couvent parisien de Saint-Jacques en faveur d'un concile général (1303), semble avoir été maître ès-arts avant son entrée dans l'ordre. En 1304, il est maître en théologie. Déféré au jugement pontifical pour un point de doctrine sacramentaire. il meurt à Bordeaux en 1306 avant la décision du pape.

Bibliographie. — I. Œuvres. — Commentaire des *Sentences* (1300), *De unitate esse et essentiae, Correctorium corruptorii, De Antichristo* (édit. Venise, 1512), *De potestate regia et papali* (1302, édit. Paris, 1506), *De confessionibus fratrum* (1304), *Quodlibet* (1305), *De modo exislendi corporis Christi in sacramento altaris* (1306. édit. Lyon, 1686).

II. Travaux. — F. Ehrle, *Der Kampf um die Lehre des heiligen Thomas,* dans *Zeitschrift für kalholische Théologie,* 1913, p. 285-289; M. Grabmann, *Le correctorium corruptorii du dominicain Jean Quidort, Revue néoscolastique,* 1912, p. 4^4-418 : *Studien zu Johann Quidort von Paris,* dans *Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften,* 1922, 3te Abhandlung ; G. de Lagarde, *Naissance de l'esprit laïque, t.* III, Paris, 1942 ; A. Lang, *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des XIV. Jahrhunderts,* dans *Beitràge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, A930* ; J. Leclercq, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIIIe siècle,* Paris, 1942; P.-M. Schaff, Notice dans le *Dictionnaire de théologie catholique,* t. Vili, col. 840-841 ; R. Scholz, *Die Publizislik zur Zeit Philipps des Schoenen und Bonifaz' VIII,* Stuttgart, 1903 ; A. Zeller, *Les rois de France candidats à l'Empire,* dans *Revue historique,* t. CLXXIII, 1934, p. 273-311, 497-534.

(3) En 1282 le *Memoriale* imposait aux ministres provinciaux de l'ordre franciscain « de ne permettre l'usage de la *Somme* du frère Thomas qu'aux *lecteurs* notoirement capables de discernement et en l'accompagnant toujours du texte complet du *Correctorium* de Guillaume de la Mare » (F. Ehrle, *Der Kampf,* p. 272). Le *Correctorium corruptorii* de Quidort est une des cinq réponses dominicaines classées par M. Grabmann et par F. Ehrle. Sur G. de la Mare, voir ci-dessus p. 299 et suiv.

(4) Textes de manuscrits inédits, cités par A, Lang, *op. cit.,* p. 28-29.

(5) Réagissant contre les interprétations de Gilles de Rome (cf. G. de Lagarde, *op. cit.,* p. 180 et suiv.), Quidort retient surtout du *De regimine* thomiste la spécificité du bien commun et la subordination des parties au tout. Mais, tout en admettant une relation organique entre la société civile et l'ordre surnaturel qui dépend de l'Église, Quidort semble réduire le rôle du pape à celui d'un « dispensateur général » des biens de la communauté ecclésiastique et il admet qu'en certains cas le pontife puisse être déposé par les cardinaux qui représentent « le peuple ». *(De potest.,* xxiv. Dans la phrase souvent citée : *a populo vel a coetu cardinalium,* nous croyons que *vel* signifie *c'est-à-dire* et que pour l'auteur les cardinaux représentent le peuple chrétien. Il serait absurde de prêter au défenseur de Philippe le Bel l'idée anachronique d'une soumission du spirituel à quelque « démocratie populaire. ») Comme François de Mayronnes *(vide infra),* Quidort refuse l'idée de l'Empire universel, mais, loin d'être des sortes de préfets régionaux d'un « hiérarque » pontifical, les rois ont pour lui, chacun dans son royaume, l'absolue souveraineté de l'empereur. (Cf. A. Zeller, *op. cit.,* p. 20.)

(6) Comme Quidort, Nédellec *(Herveus Natalis Brito)* appartenait au couvent de Saint-Jacques en 1303. Maître en théologie en 1307, il dirige la province de France de 1309 à 1318 et préside à ce titre

par exemple de la théologie comme science subordonnée, il use de distinctions qui peuvent passer pour des « concessions »[1]. Mais il est d'accord avec son maître pour conclure, après une longue discussion, que la théologie est « principalement spéculative », car son objet formel, qui est Dieu lui-même, ne saurait être conçu comme « une œuvre à accomplir »[2].

Sa conception de la *conformilas realis,* sorte d'unité numérique des individus du même genre et de la même espèce, évoque les *formalilales a parle rei* ; mais Hervé refuse expressément l'idée de formes singularisantes et sa conception, mal connue, de l'individuation par la causalité efficiente, si elle s'écarte des thèses thomistes, reste assez loin de l'heccéité scotiste, car il réfère les différences causales à la matière elle-même, non à la forme[3].

Parmi les autres dominicains de l'école française, surtout connus par leur lutte contre Durand de Saint-Pourçain, on ne peut que faire mention de Pierre de la Palu[4], de Jacques de Lausanne[5], de Bernard Lombard[6] et de Durand d'Aurillac[7].

la commission chargée de censurer Durand de Saint-Pourçain. Élu maître général de l'ordre, il meurt à Narbonne en 1323, un mois après la canonisation de saint Thomas d'Aquin,

Bibliographie. — I. Œuvres. — *Commentaire des Sentences* (1302, édit, de Venise, 1505) ; *Contra Henricum de Gande, ubi impugnat Thomam* (avant 1307) ; *Defensa doctrinae fratris Thomae* (entre 1307 et 1312) ; *Quaestiones disputatae* et *Quodlibeta* (1307-1310), écrits polémiques contre Jacques de Metz et Durand de Saint-Pourçain, divers traités logiques et théologiques ; *De paupertate Christi et Apostolorum* (édit. J.-K. Sikes, dans *Archives d'histoire littéraire et doctrinale,* 1937-1938, p. 209 et suiv.). Attribution possible de la *Summa totius logicae* insérée parmi les opuscules de saint Thomas (n° 48).

II. Travaux. — K. Bœlmeyer, *Die Stellungnahme des Herveus Natalis in der Froge nach dem Wissenscha/lscharacier der Théologie,* dans *Divus Thomas,* 1925 ; E. Elter, *Un ouvrage inconnu de Hervé de Nédellec,* dans *Gregorianum,* 1923, p. 211-240 ; E. Krebs, *Théologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik in der Hand der bisher ungedrucklen Defensa doctrinae D. Thomae des Bmoaua Natalis,* dans *Beitrdge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* 1912 ; A. Lang, *op. cit.* ; R.-M. Martin, *Magistri Hervei Natalis Tractatus de peccato originali,* dans *Xenia thomistica,* t. III, Rome, 1925 ; W. Schollgen, *Das Problem der Willensfreiheit bei Heinrich von Genl und Herveus Natalis, Abhandlungen aus Ethik und Moral,* vol. VI, 1927.

(1) « La théologie n'est pas une science subaltemée proprement dite, mais elle est subalternée à la science comme *['habitus* de foi à *['habitus* évident. » *[Defensa,* art. 9, dans Krebs, *op. cit.,* p. 50.) L'expression *à.'evidentia non scientifica sed manudictiva (I Sent.,* 5, 2 A) présente une saveur scotiste et il semble que R. Guelluy ait tort de soutenir contre M. D. Chenu (La *théologie comme science au XIIIe siècle,* Paris, 1943, p. 92) qu'il ne s'agit que de « concessions de vocabulaire » *(Philosophie et théologie chez Ockham, p.* 58, note 3). Mais la position d'Hervé était celle de la plupart des « thomistes » de son temps.

(2) *Defensa,* art. 37 ; Cf. E. Krebs, *op. cit.,* p. 104.

(3) On prête aussi à Hervé la négation de l'espèce sensible et intelligible, ainsi que le refus de distinguer réellement l'essence de l'existence. Nous n'avons pas pu faire les investigations nécessaires pour établir le vrai sens des formules citées. (Cf. F. Ueberwegs-B. Geyer, *Grundriss,* p. 536-7.)

(4) Connu par son Commentaire des *Sentences* (1310) et par sa lutte contre Durand de Saint-Pourçain. Maître en 1314, vicaire général de l'ordre en 1317, patriarche de Jérusalem en 1329. Mort en 1342. Édit, des *Sentences,* Venise, 1493. Consulter J. Koch, *op. cit.,* p. 22 et 272.

(5) Lecteur biblique en 1311, il appartient aussi à la commission chargée de censurer Durand (1314). *Sentences* en 1315 (compilation de Pierre de la Palu et de Durand), maître en 1317. Voir J. Koch, *Durandus,* p. 279-285 et *Verteidigung der Théologie des heiligen Thomas von Aquino,* dans *Xenia thorn.,* t. III, p. 333 et suiv.

(6) Prieur d'Avignon, vicaire dominicain pour la Provence en 1323, il lit les *Sentences* à Paris en 1328, maître en 1331. Comme Jacques de Lausanne, il a subi l'influence de Durand sur la question des universaux, mais il reste thomiste sur la question essence-existence. Son premier *Quodlibel* précise que la doctrine du « saint frère Thomas » doit être préférée à toutes les autres, mais ses préoccupations personnelles semblent plus logiques que métaphysiques. (Voir M. Grabmann, *La scuola tomistica italiana,* dans *Rivista di filosofica neoscolastica,* 1923, p. 97 à 155 ; — J. Koch, *Durandus,* I, 31 et suiv. et *Verteidigung,* p. 334.)

(7) *Sentences* en 1330. Il prend part à la querelle de la vision béatifique (comme maître) en 1332. Sans citer saint Thomas, il a défendu avec vigueur contre Hervé de Nédellec la théorie aristotélicienne du temps comme *quantitas successiva motus secundum prius et posterius numerata vel numerabilis per animam,* affirmant que la *successio ut successio* n'existe pas proprement dans l'âme. (Textes dans J. Koch, *Durandus,* t. I, p. 363.)

DOMINICAINS ITALIENS ALLEMANDS ET ANGLAIS

En Italie, après Rambert dei Primadizzi [1], nous rencontrons Jean de Naples [2] qui, avant d'occuper de hautes charges outre-monts, enseigna à Paris au temps d'Hervé de Nédellec [3]. De l'Allemand Henri de Lübeck [4] on sait peu de choses ; s'il défend fermement la distinction de l'essence et de l'existence, il semble plus enclin aux concessions en ce qui concerne l'individuation par la matière [5]. En Angleterre enfin le nom le plus important est celui de Thomas de Sutton [6] dont la longue activité intellectuelle s'est exercée d'abord contre l'augustinisme d'Henri de Gand, puis contre la vogue nouvelle du scotisme. Mais, comme son compatriote Nicolas Trivet [7], il semble avoir hésité sur le problème de l'esse et de *Vessentia.*

AUGUSTINS, CARMES ET BÉNÉDICTINS

Sous l'influence d'Aegidius Romanus qui avait été à Paris l'élève du docteur angélique [8] et qui eut Jacques de Viterbe [9] comme successeur, les ermites de Saint-Augustin avaient adopté saint Thomas comme docteur

(1) Maître en théologie à Paris vers 1300, évêque de Castel-Veneto en 1303, mort à Venise en 1308, il a critiqué le *Corruptorium.* (F. Ehrle, *Der Kampf,* p. 293 et M. Grabmann, *Miltelalterliches Geistesleben,* p. 349.)

(2) Johannes de Regina, dit Jean de Naples, lit les *Sentences à* Paris en 1311, rédige avec Pierre de la Palu deux listes d'erreurs reprochées à Durand. Lecteur au *Studium* dominicain de Naples en 1317, procureur au procès de canonisation de saint Thomas. En 1322 et 1323, il intervient dans les querelles conjointes de la pauvreté évangélique et de la vision béatifique. Dernière mention historique en 1336.

Bibliographie.— I. Œuvres. — *Quaestiones disputatae* (édit. Naples, 1618). La question sur l'enseignement de saint Thomas à Paris se trouve chez C.-J. Jellouschek ; la question sur l'Immaculée-Conception a été éditée par P. de Alva y Astorga, Louvain, 1663 *(Radii solis veritatis,* col. 1898 et suiv.)

II. Travaux. — M. Grabmann, *La scuola tomistica,* p. 131 et suiv. ; C.-J. Jellouschek, *Johannes von Neapel und seine Lehre vom Verhciltnisse zwischen Gott und Welt,* Vienne, 1918 ; *Quaestio magistri Johannes de Neapel utrum licite possit doceri Parisius doctrina fratris Thomae,* dans *Xenia thomislica,* 111 ; J. Koch, *Durandus,* p. 203 et suiv. et p. 285 et suiv. ; P.-M. Schaff, notice dans le *Dictionnaire de théologie catholique,* t. Vili, col. 773-794.

(3) C'est probablement dans la dépendance de Jean de Naples qu'il faut situer Durandellus, personnage mystérieux confondu d'abord avec Nédellec, puis avec Durand d'Aurillac. J. Koch propose d'en faire un Italien ayant enseigné à Naples, où il aurait écrit vers 1330 ses *Evidentiae contra Durandum,* sorte de point final mis à la polémique par un esprit clair et vigoureux. *(Durandus,* 1.1, p. 355 et suiv.)

(4) Provincial de 1326 à 1336 pour la nouvelle province de Saxe. Voir M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben,* p. 425 et suiv.

(5) *Causa individuationis quantum ad originem est materia, quantum ad perfectionem forma, quantum ad totalitatem est tota essentia.* (Cf. M. Grabmann, *op. cit.,* p. 428.)

(6) *Magister* à Oxford vers 1300, semble avoir enseigné jusqu'en 1320 environ. J. Koch *(Durandus,* t. I, p. 370) a critiqué l'identification proposée par Pelster avec le *Thomas VAnglais* qui a combattu Durand sur la question de la pluralité possible des intellections simultanées.

Bibliographie. — 1. Œuvres. — *Liber propugnatorius super primum Sententiarum contra Joannem Scotum,* Vicenze, 1485, *De pluralitate formarum* (édité dans P. Maria, *Opuscula,* t. I, p. 393, 1886).

II. Travaux. — F. Ehrle, *Thomas de Sutton,* dans *Festschrift Georg von Herding,* Kempten, 1913 ; F. Pelster, *Thomas von Sutton,* dans *Zeitschrift fur katholische Théologie,* 1922, p. 212 à 255 et 361 à 401 ; D.-E. Sharp, *Thomas of Sutton,* dans *Revue néoscolastique,* 1934, XXXVl, p. 332 à 354, XXXVII, p. 89 à 104 et 219 à 233 ; M. Schmaus, *Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus,* Munster in Westf., 1930.

(7) Il enseigne à Oxford dès 1317, est qualifié, en 1324, de « lecteur londonien ». Semble s'être intéressé à l'histoire, à la philologie et aux sciences de la nature. Suit saint Thomas dans les problèmes des l'unité de la forme, de l'objet sensible, de l'intellect, de l'Immaculée-Conception. A commenté l'Ecriture, Boèce, Sénèque. A écrit une *Historia ab origine mundi,* un commentaire des *Sentences,* des *Quodlibets* et des *Questions disputées.* A consulter F. Ehrle, *Nicolaus Trivet, sein Leben, seine Quolibet und Quaestiones disp.,* dans *Beilrdge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* Suppl. II, 1923.

(8) Mort archevêque de Bourges en 1316.

(9) Mort archevêque de Naples en 1308. Auteur du *De regimine christiano* (1302 ; édité par H. X. Arquillière, Paris, 1926).

commun. Thomas de Strasbourg[1] leur prieur général en 1345, combat lui aussi Duns Scot et Henri de Gand.

Les carmes restent plus éclectiques : la *Somme ihéologique* (inachevée) de Gérard de Bologne[2] suit le Gantois sur les questions préliminaires, où la position thomiste (concernant la théologie comme science) semblait alors un peu « en flèche », pour s'inspirer davantage de l'Aquinate à propos des attributs divins et du traité de la Trinité. S'il est vrai qu'il rejette à la fois la distinction de l'essence et de l'existence, l'individuation par la matière, le sensible comme objet premier de l'intellect humain et la preuve par le mouvements, il est bien clair que son « thomisme » a subi à tout le moins une forte empreinte scotiste. Son confrère Gui Terré de Perpignan[4] a été l'élève de Godefroy de Fontaines qui lui enseigna la passivité de l'intellect et l'inutilité des « espèces » représentatives[5]. Chez son disciple Siegbert de Beek[6] les thèses thomistes (individuation par la matière) se combinent à la tradition de Godefroy (intellectualisation du vouloir).

Le bénédictin Engelbert d'Admont[7] est un polygraphe soucieux d'allier un certain humanisme à des exigences spirituelles qui l'ont fait passer parfois pour un précurseur autrichien de Gerson[8][9]. L'influence thomiste paraît prépondérante dans sa théologie [10]. Au lieu d'interpréter les principes politiques du docteur angélique dans le sens gibelin de Dante ou dans le sens gallican de Quidort, Engelbert préfigure les solutions organiques que présentera au concile de Bâle Nicolas de Cues[10].

(1) Né à Haguenau, professeur à Strasbourg puis à Paris (après 13*1», mort à Vienne en 1347. *Commentaire des Sentences,* édit. Strasbourg, 1490. (Voir C. Baelmkek, *Der Anleil des Elsass an den geistigen Be-vegungen des MiltddUers,* Strasbourg, 1912.)

(2) A?encié en 1295, général des Cannes de 1297 à sa mort (1317). Outre sa *Somme* (1307-1317), il a laissé des QuadLAeti et des ÇiMatiane*. Le **mmmmt**aire des *Sentences* publié sous son nom (Venise, 1622' est de Michel de Baiogne. Voir B. Xiberta, *De Summa theologiae magistri Gerardi Bononiensis, Analecta ordinis carmelitarum,* 1923 et P. Servais, notice dans *Dictionnaire de théologie catholique,* t. VI, 1924, col. 1289-1290.

(3) La preuve de saint Anselme, plus sûre dans ses fondements, n'aboutit pourtant qu'à un *ens summum* qui n'est pas le Dieu de la foi (d'après B. Xiberta).

(4) Maître avant 1313, il succède à Gérard de Bologne en 1318 à la tête de son ordre. En 1321, il est évêque de Mallorca, puis d'Elna. Mort à Avignon en 1342.

Bibliographie. — I. Œuvres. — Commentaires sur Aristote, sur les *Sentences, Quodlibet* et *Quaestiones disputatae.*

II. Travaux. — P. Fournier, *Gui Terré,* dans *Histoire littéraire de la France,* XXVI, 1924-1927 ; J. Koch, *Durandus,* I, p. 107 et suiv. ; P. Servais, notice dans le *Dictionnaire de théologie catholique,* t. VI, 1924, col. 1963-1964 ; B. Xiberta, *Guiu Terrena,* Barcelone, 1932.

(5) Il ne paraît guère douteux que sur plusieurs points importants Terré est déjà tout proche d'Ockham. Il reste pourtant réaliste en ce qu'il admet, comme fondement du concept générique, une *relatio realis.* (Voir É. Gilson, *La philosophie au moyen âge,* p. 636.)

(6) Maître en théologie en 1316, provincial pour la Basse Allemagne de 1317 à 1330. Voir B. Xiberta, *Duo quelibet inedita Siberli de Béka,* dans *Annales ordinis carmelitarum,* t. IV, 1922, p. 305-341.

(7) Né vers 1350, il a vécu assez longtemps pour appartenir encore à l'histoire intellectuelle du xive siècle. Après avoir étudié à Prague la grammaire, la logique et les sciences de la nature, il fréquente à Padoue l'école des dominicains. Abbé d'Admont (Styrie) de 1297 à 1327. Mort en 1331.

Bibliographie. — I. Œuvres. — Une quarantaine de traités divers dont une partie a été éditée par B. Pez *(Thesaurus anecdotorum,* Augsbourg, 1721 et *Bibliotheca ascetica,* Ratisbonne, 1723) et par J.-C. Peez *(Opuscula philosophica,* Ratisbonne, 1725).

II. Travaux. — A. Lang, *Wege der Glaubensbegründung,* p. 40 et suiv. ; O. Menzel, *Bemerkungen zur Staatslehre E. von Admont, Corona Quernea, FestgabeKarl Strecker, Monumenta germanica,* Leipzig, 1941 ; — A. Posch, *Die Staats-und Kirchenpolitische Stellung E. von Admont,* dans *Veroeffentlichungen der Goerresgesellchaft, Recht und Sozialwissenschaften,* t. XXXVII, Paderborn, 1920.

(8) A. Lang, *op. cit.,* p. 41.

(9) *Ibid.,* p. 43.

(10) Il imagine l'unité de tous les royaumes dans une sorte de fédération impériale, inséparable

Tous ces auteurs se situent dans la première partie du siècle. Il semble que, dans les décades suivantes, le succès des nouvelles philosophies ait produit une sorte d'assoupissement de l'école inspirée du docteur angélique. Elle n'en sortira, fortifiée et plus dogmatique, qu'avec Capreolus qui, né en 1380, échappe au cadre de cette étude, cependant qu'à l'Université de Cologne, fondée en 1389, l'albertisme prolongera les traditions propres du *studium* dominicain.

DU COTÉ DES SCOTISTES : FRANÇOIS DE MEYRONNES

Parmi les premiers élèves de Duns Scot à Paris, François de Meyronnes[1] fut de son temps le plus célèbre. Sur plus d'un point pourtant il donne l'impression de se rattacher, par delà le docteur subtil, aux anciennes traditions de l'augustinisme. Sans ressembler pour autant aux « monstres singuliers subsistant dans l'air » qu'Aristote prétend, par pure envie, découvrir chez Platon, les idées, à titre d'exemplaires n'ayant d'être que relativement aux choses qui les imitent, sont pour lui ces *rationes incommutabiles et aeternae* auxquelles se réfère toute « vérité immuable »[2]. Il semble donc qu'il leur attribue cette sorte d'antériorité par rapport à l'existence que Duns Scot jugeait attentatoire à la liberté créatrice. Dans le même esprit, Meyronnes conçoit l'autodétermination de la Déité dans une perspective où l'essence divine apparaît parfois comme une sorte de *causa sui*[3].

Sur le plan politique, il est d'accord avec Quidort pour rejeter l'impérialisme unitaire et autonome de la « monarchie » dantesque, mais il refuse de monnayer la souveraineté césarienne en absolutismes partiels et juxtaposés. Il préfère envisager une sorte de domination « universelle » du pape comme « hiérarque » suzerain des « monarques » temporels[4].

de la république chrétienne, elle-même élargie à l'humanité entière. (Cf. É. Gilson, *La philosophie au moyen âge,* p. 579.)

(1) Né dans l'Ubaye, vallée alpestre rattachée au royaume angevin, bachelier sententiaire (Paris, 1320), docteur en 1323, désigné par Jean XXII comme médiateur entre Charles le Bel et Edouard III (1324), mort en 1325 à Plaisance.

Bibliographie. — I. Œuvres. — Explication de *YIsagoge* de Porphyre, des *Catégories* et de la *Physique* d'Aristote, commentaire des *Sentences* (édit. Venise, 1504-1507), *Quodlibet, De univocalione entis, De esse essentiae et existentiae, Quaestio de subjectione* (1320), *Tractatus de principatu temporali, Tractatus de principio regni Siciliae* (1324). Le *Tractatus de formalitatibus* est une compilation de textes de Scot et de Meyronnes. Editions partielles à Venise 1517 et 1520. Édition des Traités politiques par P. de Lapparent (Cf. *infra,* Travaux).

IL Travaux.— Ed. d'Alençon, notice dans le *Dictionnaire de théologie catholique,* t. X, 1928, col. 1634-1645 ; P. Duhem, *François de Meyronnes et la question de la rotation de la terre,* dans *Archivum franciscanum historicum,* 1913, p. 23-25 ; P. de Lapparent, *L'œuvre politique de François de Meyronnes,* dans *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge,* 1940-1942; Roth, *Franz von Mayrone,* dans *Franzisk. Studien,* 3, Heft, Werl in VVestf., 1936.

(2) *In Sent.,* I, 47, 3.

(3) Si Meyronnes paraît fidèle à Duns Scot sur l'univocité de l'être et sur la synergie causale du sujet et de l'objet *(Cod. vat. lai.,* 896, fol. 6 RA, dans A. Lang, *Glaubensbegründung,* p. 83, note 2), il n'est certainement pas scotiste s'il est vrai qu'il pense que l'homme pourrait savoir naturellement que la béatitude éternelle est sa vraie fin. *(Ibid..* 6 V R, note 3, mais Lang ne cite pas le texte.)

(4) En fait Quidort soutenait le roi de France. Meyronnes, qui lutte contre Louis de Bavière, est à la fois le fidèle sujet du roi de Naples, Robert d'Anjou, et l'ami du pape Jean XXII. L'un et l'autre tirent surtout des traditions de leur ordre la justification de leur attitude historique. Le traité d'Engelbert d'Admont présente l'intérêt d'être moins lié à des contingences temporelles.

BASSOLES ET MARCHIA

Jean de Bassoles [1] est-il un plus fidèle scotiste ? Les formules qu'on cite de lui accentuent le « réalisme » de Duns Scot et risquent de le défigurer [2]. S'il souligne d'autre part le caractère « probable » des arguments de théologie naturelle il ne semble pas qu'il faille pour autant le rapprocher des ockhamistes. A l'inverse, François de Marchia [4] accorde assez à la raison pour appeler « science proprement dite » le raisonnement des théologiens à partir des données de foi[5], en quoi il est certainement plus infidèle à Scot que Bassoles parlant de conclusions *valde probabiles.* Mais Marchia passe aussi pour le précurseur de Buridan dans la théorie de *Vimpelus.* On sait qu'aux yeux du docteur subtil le principe qui exige pour tout mouvement l'extériorité d'un agent moteur restait inévident en raison du caractère spontané des mouvements vitaux. Dès le xive siècle ce doute commence à porter sur le plan scientifique des conséquences qui aboutiront (très tardivement) à la définition correcte de l'inertie. Mais le rejet d'un certain aristotélisme n'implique de soi aucune adhésion au nominalisme. A cet égard il est significatif que des disciples de Scot (et de ceux mêmes qui semblent plus « rationalistes » que leur maître) aient contribué à la naissance de la nouvelle mécanique [6].

BRADWARDINE

Avec Bradwardinequi se rattache aux anciens courants d'Oxford, nous touchons également à l'histoire des sciences et son œuvre mathématique a fait autorité jusqu'au siècle sui-

ti) Mort en 1387, auteur d'un commentaire des *Sentences,* édité à Paris en 1516-1517. Cf. É. d'Alençon, notice dans *Dictionnaire de théologie catholique,* t. II, 1923, coL 475 ; P. Dcaen, *Études sur Léonard de Vinci,* t. II (Paris, 1909), p. 373 ; JL Lang. Weçe *der GLxuhthsbegrûndung,* p. 87 et suiv. et 111 et suiv. ; C. Michalski, *Les sources du criticume et du scepticisme dans la philosophie du XIVe siècle,* extraits de *La Pologne au congrès international de Bruxelles,* Cracovie, 1924, p. 8.

(2) La distinction formelle telle que l'entend Duns Scot n'aboutit aucunement à poser *animalitos* et *rationalitas* comme deux *res.*

(3) *In Sent., Prol.,* qu. 2, fol. 8, cité par A. Lang, *op. cit.,* p. 87.

(4) Francisco de Marchia ou de Esculo, né à Pignano, a lu les *Sentences* à Paris avant 1320. En 1328, il prend le parti de Michel de Césène dans la querelle de la pauvreté et fuit avec Ockham à la cour de Louis de Bavière. Réconcilié en 1344.

Cf. F. Ehrle, *Der Sentenzenkommentdr Peters von Kandia,* dans *Franziskanische Studien,* 1925, p. 253 et suiv. ; A. Lang, *Wege der Glaubensbegründung,* p. 89 et suiv.

(5) La formule thomiste elle-même (science subalternée) qu'Hervé de Nédellec se croyait forcé d'atténuer paraît insuffisante à François de Marchia. Il affirme que le chrétien *non tantum credit articulos fidei sed etiam intelligit veritatem ipsorum. [Sent.,* cod. 532 de la Bibl. univ. de Leipzig, fol. 10 v. a, in A. Lang, *op. cit.,* p. 90.)

(6) On hésite fort à situer certains franciscains de la première partie du xive siècle. Ainsi Jean Rodington qui combine une théorie classique de l'illumination avec un « probabilisme » où l'intervention systématique de l'objecteur insolent *(protervus)* fait penser à un procédé dialectique cher aux ockhamistes. (Cf. C. Michalski, *Criticisme et scepticisme,* dans *Bulletin de VAcadémie polonaise des sciences et des arts,* Cracovie, 1925.) — Ainsi Guillaume d'Alnwick (mort en 1322) que A. Ledoux, en publiant ses *Quaestiones de esse intelligibili* (Quarrachi, 1937), appelle un «scotiste indépendant ». La position de Jean de Ripa (A.Combes, *Jean de Vippa, Jean de Rupa ou Jean de Ripa,* dans *Archives d'histoire littéraire et doctrinale,* 1939, p. 253 et suiv. ; *Jean Gerson commentateur dionysien,* Paris, 1940, p. 608 et suiv. ; A. Lang, *op. cit.,* p. 173 ; H. Schwamm, *Magistri Joannis de Ripa,* O.F.M., *doctrina de praescientia divina,* dans *Analecta gregoriana,* fase. I, Rome, 1930) paraît exactement inverse. A. Combes a bien montré, en cette deuxième partie du xive siècle mal explorée et qui semble si pauvre, l'existence probable d'une école de *formaiisantes* qui ne sont ni de vrais scotistes ni moins encore des ockhamistes. *[Gerson comment.,* p. 589 et suiv.)

(7) Né avant 1290 à Chichester, étudiant et professeur à Oxford, archevêque de Cantorbéry en 1349, mort la même année.

Bibliographie. — I. Œuvres. —Commentaire des *Sentences, Placita theologica, De sacra Trinitate, De praescientia et praedestinatione, De quidditate peccati.* Ont été publiés le célèbre *De causa Dei contra Pelagium,* Londres, 1618, *Tractatus de proportionibus, De arithmetica speculativa, De geometrica spe-*

vant[1]. Mais si ce maître séculier se réfère parfois à Duns Scot, il invoque également le « Livre des XXIV philosophes », ce qui nous renvoie évidemment à une tout autre tradition. Aussi semble-t-il malaisé de lier au scotisme les textes audacieux où, s'opposant expressément à tout ce qu'enseigne le docteur subtil sur l'indépendance du vouloir humain, Bradwardine fait dépendre nos actes libres d'une certaine « nécessité » issue de l'acte « libéralissime » du Créateur[2].

Il se peut que certaines de ses formules[3] aient annoncé celles de Wiclif. Mais suffît-il que Wiclif ait parlé lui aussi de « formalités » pour qu'on donne raison à ces adversaires de la *via antiqua,* qui n'ont pas craint d'attribuer au « réalisme » des conséquences historiques qu'en soi il n'impliquait aucunement[4] ?

DURAND DE SAINT-POURÇAIN[5]

Né vers 1270 (ou un peu plus tard) dans le bourg de Limagne bourbonnaise dont l'histoire, dès son vivant, associe le nom à celui du « docteur moderne » (appelé aussi *doctor resolutissimus)*[8], on trouve frère Durand

culativa, Paris, 1895. Le *De continuo* est analysé par M. Curtze, *Zeitschrift für Malh. unti Phys.,* 1868. Supplément, p. 85 à 91, La *Quadratura circuli* est apocryphe.

IL Travaux. — C. Baeumker, *Witelo, Beilræge,* 1908, p. 311 ; E. Burton, notice de la *Catholic encyclopedia,* t. XIV, col. 693 ; M. Cantor, *Vorlesungen über die Geschichte der Math.,* Leipzig, 1900, t. II, p. 113 et suiv. ; P. Duhem, *Études sur Léonard de Vinci,* t. III, p. 296 et suiv. ; A. Koyré, *Le vide et l'espace infini au XIVe siècle,* V : *Thomas Bradwardine,* dans *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge,* 1949, p. 80-91 ; J. F. Laun, *Recherches sur Thomas de Bradwardin, précurseur de Wiclif,* dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses,* 1929, p. 217-233 ; C. Michalski, *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris,* éditions de ('Université, Craeovie, 1920; R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* t. III, Leipzig, 1930.

(1) Nicolas de Cues s'inspirera de la *Geometrica speculativa* (Cf. M. Cantor, *op. cit.,* p. 119 et notre *Philosophie de Nicolas de Cues,* Paris, 1941, p. 90.)

(2) La formule du *De causa Dei,* I, 21, p. 232 : *Non est ratio in Deo prior voluntate* dépasse le volontarisme de Scot, lequel, on l'a vu, enracine expressément intellection et vouloir dans une essence unique qui est sagesse.

(3) « Qu'il suffise à l'homme d'être libre par rapport aux réalités inférieures à Dieu et d'être seulement à l'égard de Dieu son esclave, je veux dire son esclave spontané et non contraint ! » *(Servus, inquam, spontaneus et non coactus.) (Ibid.,* III, 9, p. 677.)

(4) En cette seconde moitié du siècle, où s'accentue peut-être une certaine «lassitude spéculative », on a noté des traces de « scepticisme » chez un Pierre de Candie, franciscain crétois, bachelier d'Oxford, maître à Paris (1378-81), pape en 1409 sous le nom d'Alexandre V et qui réduit à une différence, de méthode l'opposition entre Scot et Ockham. (F. Ehrle, *Die Sentenzienkommenta re, Munster,* 1925.) C. Michalski discerne la même tendance chez Malabranca d'Orvielo (maître à Paris, puis général des Augustins de 1368 à sa mort en 1374). A la lumière des textes cités par A. Lang *(op. cit.,* p. 194 et suiv.), on le rattacherait plutôt à son confrère Gérard de Bologne. Théologien estimé, il s'inspire souvent d'Henri de Gand et il est difficile en tous cas de classer comme sceptique un docteur qui écrit : *Nulla sophistica ratio seu ex falsis procedens est ratio naturalis, nisi error et falsitas sint de sequela luminis naturalis et sic lumen non esset lumen, sed potius privatio luminis (Sent.,* II, la, 3, conci., *Cod. vat. lai.* 1094, fol. 12 vb, in A. Lang, *op. cit.,* p. 107, n. 2), même s'il ajoute que la foi, qui procède directement d'une *illuminatio supernaturalis* (ce qui est un héritage du Gantois), est « plus parfaite » que les déductions philosophiques issues de la seule lumière rationnelle. *(Ibid.,* n. 3.)

(5) Bibliographie. — I. Œuvres. —*Premier commentaire des Sentences* (1307-1308), deux *Disputationes* (1309), *Deuxième commentaire des Sentences* (1310-1311), deux *Quaestiones (in vesperis* et *de aida)* (1312), deux *Quodlibets* parisiens (1312), *Tractatus de habitibus* (1313), *Excusationes* (1314), trois *Quodlibets* avignonnais (1315-1316), rédaction définitive du commentaire des *Sentences* (1317-1327), *De paupertate* (1322), *De origine jurisdictionum* (1329), *De visione Dei quam habent animae sanctorum ante judicium generale* (1333). Ont été imprimés la troisième rédaction des *Sentences* (Paris, 1508, nombreuses rééditions, Paris, Lyon, Venise), une partie du *De paupertate (Annales ecclesiastici,* LIX-LXI), le *De origine jurisd.,* sous le nom de Petrus Bertrandi (M. de L< Bignè, *Maxima Bibliotheca,* XXVI, Lyon, 1677), la plus grande partie du *Ds visione* dans *Annales ecclesiastici,* XLIX-LV1I, une *Quaestio de natura cognitionis,* éd. J. Koch *(Opuscula et textus historiam ec lesiae illustrantia,* VI, Münster, 1929).

IL Travaux. — J. Koch, *Durandus de S. Porciano, O. P., Beitrage,* 1927 (étude exhaustive des sources et des textes ; la seconde partie, consacrée à la doctrine de Durand, n'a malheureusement pas paru) ; A. Lang, *Die Wege der Glaubensbegründung,* p. 33 et suiv.

(6) La formule ne se trouve pas avant le xvie siècle. J. Koch la justifie par des références géo-

chez les dominicains de la rue Saint-Jacques en 1303, au moment où tout le clergé français se groupe autour de Philippe le Bel pour réclamer la convocation d'un concile. Il lit les *Sentences* vers 1307-1308. Il est maître en 1312 et encourt immédiatement les censures de son ordre pour ses « singularités » doctrinales. Clément V le nomme pourtant lecteur du sacré palais, où il succède en 1313 au thomiste Petri (qui avait remplacé lui-même les franciscains en 1306). Évêque désigné de Limoux [1] en 1317, il échappe dès lors à la juridiction de son ordre. Évêque du Puy en 1318, il prend part en 1322 à la querelle de la pauvreté. En 1326, il collabore activement aux travaux de la commission chargée de censurer Ockham. Transféré la même année à Meaux, il intervient dans une polémique sur les limites de la justice royale (1329) et il opine contre Jean XXII sur la « vision des âmes saintes avant le jugement général » [2]. Ayant ainsi participé de façon ou d'autre à tous les événements marquants de ce premier tiers de siècle, il meurt le 10 septembre 1334.

Jusqu'aux travaux de Koch, Durand passait pour le tenant d'une sorte de « conceptualisme nominalisant ». Il est pourtant remarquable que les censures dominicaines ne concernent d'aucune façon le problème des universaux. Au reste, censeur d'Ockham, Durand n'a jamais été considéré comme un « précurseur » par le *venerabilis inceptor*. On l'a représenté parfois comme un thomiste qui se serait ensuite écarté de son maître [3]. Tout ce que nous savons de lui nous montre un homme qui pour l'essentiel change très peu et dont les sources seraient plutôt pré-thomistes. Malgré son surnom (qui n'a pas encore en ce début de siècle le caractère technique qu'il prendra bientôt [4]), le « moderne » Durand apparaît souvent comme un augustinien qui parle le langage aristotélicien.

INTENTION ET RELATION

Des 1309, Herve de Nedellec lui reproche d'enseigner que, dans l'acte cognitif comme dans l'acte volontaire, l'esprit « ne cause rien de plus que sa propre action, rien n'étant produit ou opéré hors de l'acte mental lui-même »[5]. Il est clair que Durand refuse toute réification mythologique de l'intentionnalité ; il serait absurde pourtant de le taxer de subjectivisme. Pour lui comme pour Duns Scot, il n'est aucune visée qui ne se réfère à une *res*. Mais il

graphiques fantaisistes aux « herbes du Cantal » et à ce « pays froid » où, selon Michelet, « on gèle sur les laves » (*op. cit., p.* 397). En réalité la basse vallée de la Sioulc n'est guère « auvergnate » et le vin agréable qu'on y produit n'a rien de particulièrement rude. Une épitaphe légendaire traite *Durandus* de *durus*. Est-ce plus qu'un mauvais calembour dans le goût du « mur murant Paris » ?

(1) Le diocèse dont le siège était prévu à Limoux ne fut pas constitué.

(2) En prenant parti contre le pape, Durand s'exposait à une censure qui effectivement ne tarda pas. L'évêque de Meaux ne vécut pas assez longtemps pour connaître l'éclatante réparation que fut le geste de Benoît XII joignant à ses propres œuvres théologiques dans le *Codex vat.* 1006 le traité d'abord condamné du *famosus antiquus magister in theologia Durandus.* (J. Koch, *op. cit.,* p. 17 et 436.)

(3) La première rédaction des *Sentences* nous a été transmise par le commentaire de Pierre de La Palu ; de la seconde rédaction on possède plusieurs manuscrits.

(4) Par *doctores moderni,* P. d'AuRioLE entend tous ceux qui ont utilisé la philosophie d'Aristote *(II Sent.,* 280 A-B). Il arrivera à Ockham de critiquer ceux des « modernes » qui n'entendent pas le Stagirite à sa manière. (Cf. *infra,* chap, iv, 1.)

(5) Cf. les critiques d'H. de Nédellec. *(Quodl.,* II, 8, 1.) Cf. Durand, *Sentences,* Ire rédaction, II, 38, 3 : *Actus voluntatis et aliarum potentiarum respectu suorum objectorum non dicunt aliquam naturam superadditam potentiae, sed consurgunt ex habitudine potentiae ad objectum,* dans J. Koch, *op. cit.,* p. 158.

lui semble inutile entre sujet et objet d'imaginer une sorte de forme supplémentaire ; comme le feu pour chauffer, l'intellect pour comprendre (et la volonté pour vouloir) n'ont probablement besoin que d'être eux-mêmes, tels que les a créés la puissance divine[1]. Loin de la présenter comme une nouveauté, l'auteur abrite cette thèse sous l'autorité de saint Anselme[2].

Pour l'accuser d'« hérésie », les jacobins faisaient grief à leur confrère d'un certain nombre de conclusions théologiques[3] ; la plus critiquée paraîtrait peu compatible avec la thèse épistémologique qu'on vient de rappeler si l'on ignorait la théorie de la relation transmise à Durand par Henri de Gand. Dans cette perspective, sans être assurément une « chose », qui puisse se « composer » avec son fondement (comme si l'intellection s'ajoutait proprement à l'intellect), la relation se distingue pourtant, à titre de « mode d'être », du sujet auquel elle s'applique. Aussi dira-t-on qu'en Dieu « l'essence et les relations diffèrent en quelque façon réellement »[4]. Il semble que les alarmes des dominicains étaient quelque peu exagérées. Dans la pensée de Durand, on ne trouve aucune trace de « trithéisme ». Distinct du Père comme personne, le Fils ne constitue pas pour autant une sorte de substance indépendante, surajoutée à son fondement. De même la *ratio boni* n'est pas une « qualité » superposée à la chose bonne, mais le « rapport de convenance » de cette chose à sa fin, comme *Yachts inlelligendi* est une « relation de l'intellect à la chose présente. »

LE RÉALISME DE DURAND

Comme ces formules aboutissent à minimiser l'action positive de l'intellect et à supprimer la médiation des *species*[5], il était difficile de ne pas les rapprocher de celles d'Ockham. Et pourtant, si Ockham n'avait nié que le rôle de la *species* (que certains ockhamistes rétabliront), il n'aurait pas quitté pour autant la *via antiqua*. Pour Durand comme pour Duns Scot,

(1) J. Keen, *op. cit.,* p. 200, n. 2.

(2) *Monol.,* II, *P. L.,* CLVIII, 208 : *Dicere summo Spiritui nihil aliud est quam cogitando intueri. (Sent.,* rédaction definitive, I, 27, 3.)Cette conception se précise dans le Traité des *habitus* : volonté et intellect sont naturellement disposés à accomplir leur acte propre sans avoir besoin d'acquérir une pour ainsi dire surajoutée. C'est en ce sens que Durand (qu'un critique anonyme dénonce à ce propos comme disciple de Godefroy de Fontaines) interprète la *tabula rasa* qui n'est pas la passivité de la cire, mais une pureté que ne ternit aucune « indisposition ». (Qu. 4, art. 8. dans J. Koch, *op. cit.,* p. 142.)

(3) Les principaux points controversés sont le mérite *de congruo* et de *condigno* (on l'accuse de pélagianisme faute de comprendre sa pensée qui est toute proche de celle de Duns Scot si l'on en croit le premier *Quodlibet* d'Avignon où il est dit qu'en *potentia absoluta* Dieu pourrait *acceptare bona opera facta sine caritate ut remuneranda)* (J. Koch, *op. cit.,* p. 120), — le péché originel (qui, selon Durand ne se transmet que comme imputation, non comme faute proprement dite, laquelle suppose toujours une volonté, thèse où l'on reconnaît l'influence de l'*Éthique* d'Abélard), —l'action causale du sacrement (qui ne peut être réifiée ni comme caractère ou ornement, ni comme instrumentalité à la façon thomiste, ce qui conduit Durand tout près de l'occasionalisme).

(4) C'est la formule du premier Commentaire, à la fois explicite *(Relatio est alia res a suo fundamento et tamen non facit compositionem,* 13, 33, 1) et hypothétique *(Ista opinio, si esset oera, evitaret multas difficultates).* Jugée hérétique parla Commission dominicaine, elle s'atténue dans le premier *Quodlibet* d'Avignon où il ne s'agit plus que d'une distinction *per posterius et secundum quid.* Dans sa dernière rédaction, Durand semble se rallier à la position scotiste qui est assez subtile pour permettre plusieurs interprétations.

(5) Hervé, *De art. pert, ad primum lib., Sent.,* art. 2, cité par J. Koch, *op. cit.,* p. 193, n. 30. Cf. Durand, *II Sent.,* première rédaction, dist. 3, qu. 5. (J. Koch, *op. cit.,* p. 276.)

il existe « dans les choses » une « communauté de nature[1] » et c'est bien elle que vise l'intelligence lorsqu'elle pense l'universel. Ce qui n'est pas scotiste chez lui, c'est le caractère « passif » de l'esprit, mais son univers reste résolument « réaliste » ; la pensée « vraie » de l'intelligible est immédiate adéquation à la « vérité intrinsèque » de cet intelligible en tant qu'il est lui-même adéquat à la vérité de l'idée divine[2].

Malgré l'opposition de son ordre, Durand sera très estimé dans les écoles du XIVe et du XVe siècle ; Gerson recommandera son commentaire des *Sentences*. Mais il est fâcheux que les historiens aient mal interprété, en les séparant de leur contexte, telles formules apparemment « modernes » de ce traditionaliste qui préfère saint Augustin à saint Thomas[3].

PIERRE D'AURIOLE

Une mesaventure analogue est advenue, *mutatis mutandis,* au *doctor facundus,* le franciscain Pierre d'Auriole[4]. Né près de Gourdon, à une date inconnue, on le trouve à Paris comme *magister regens* en 1318. Provincial d'Aquitaine en 1320, archevêque d'Aix en 1321, il meurt au début de l'année suivante.

Tandis que Durand se méfie surtout d'Aristote, c'est à Platon qu'Auriole adresse le plus de critiques[5]. S'il estime davantage le Stagirite, l'homme positif qui préfère les faits aux images[6], c'est en l'exorcisant soigneusement de tous ses résidus platoniciens. Soucieux de respecter avant tout les données de l'expérience intérieure[7], maniant à merveille

M) *Nomen univocum significat aliquid [pluribus rebus] commune et sexundum communem rationem dicibile de cis. (Quodl. avign.,* III, 1.) Cette *ratio* est une *vera res extra animam,* et l'esprit la saisit dans son unité rationnelle en tant qu'indifférenciée « par rapport à la pluralité où elle existe réellement » *Ibid.j.* Il y a là comme un blocage des deux moments considérés par Duns Scot (la nature indifférenciée et l'unité formelle de l'espèce et du genre . mais ¡'universel reste *une propriété de la chote elle-même,* ce qui ex¿lut à '.a fois le « con<eptualisme > et le « terminisme » *la fortiori* le < vocisme * du XIIe siècle).

(2) *I Sent.,* 36, 3.

(3) A. Lang a bien montré le caractère tout à fait classique de sa théorie des rapports de la foi et de la raison. Le recours (rare) à la *potentia absoluta,* la connaissance par Dieu du contingent dans ses causes propres (et non dans un principe nécessaire qui ne permettrait de sauver que verbalement la contingence effective du créé) sont des thèses voisines du scotisme et qui n'impliquent aucun nominalisme. Une fois au moins, c'est au nom de la condamnation de 1277 que Durand s'est élevé contre le physicisme péripatéticien qui prétend lier toute réalité de ce monde au mouvement parfait du ciel. (Cf. J. Koch, *op. cit.,* p. 201.)

(4) Bibliographie. — I. Œuvres. — *Tractatus de paupertate,* 1311 (édit. Paris, 1512, dans *Firmamenta trium ordinum,* t. IV, p. 116) ; *Tractatus de principiis,* 1312 ; *Tractatus de conceptione Beatae Virginis Mariae,* 1314 (édit. Quarracchi, 1904) ; Commentaire des *Sentences* (de 1312 à 1318, édit, très mauvaise de la deuxième rédaction, Rome 1596-1605); *Compendium sacrae Scripturae,* ‡319 (Strasbourg 1479, Quaracchi, 1896) : *Quodlibeta,* 1320 (édités avec le deuxième tome des *Sentences,* Rome, 1605).

II. Travaux. — R. Dreiling, *Der Konzeptualismus in der Universalienfrage des Franziskaner Bischofs Petrus Aureoli, nebst biographisch-bibliographischer Einleitung,* dans *Beilrage zur Geschichte des Philosophie des Mittelallers,* t. XI, 6, 1913 ; G. de Lagarde, *Secteur social,* p. 350 et suiv. ; P. Vignaux, *Justification et prédestination,* p. 43 etsuiv. ; K. Werner. *Der Averroismus in der christ-peripat. Psychologie des spaeteren Mittelalters,* dans *Sitzungsberichte der Wiener Akademie,* 1881, p. 176 et suiv.

(5) « En affirmant que les concepts objectifs qui sont les termes de l'intuition mentale sont des idées réellement subsistantes, Platon conclut nécessairement que toutes les vérités scientifiques concernant toute proposition capable d'être sue devraient avoir leur origine dans des concepts idéaux, en sorte que les idées fussent les objets mêmes de notre intellection... Mais les idées sont des monstres, comme l'indique Aristote, disant dans les *Analytiques* et dans la *Métaphysique* qu'il s'agit là de fictions et de fables poétiques. » (*I Sent.,* 841 et 843.) Ce qui n'empêche pas Auriole, qui cherche partout les voies moyennes, d'interpréter plusieurs fois le platonisme dans une perspective augustinienne qui le rende plus acceptable.

(6) *Philosophia Aristotelis et Commentatoris sui fuit summe examinata et cum ingenti diligentia et experientia a fantasiis et imaginationibus segregata. [I Sent.,* 57.)

(7) *Quilibet enim rediens ad seipsum deberet videre quid experitur. [I Sent.,* 112.) Le thème de *VIdiota* est même assez nettement indiqué *(quilibet laicus).*

(et plus souvent que Scot) le fameux « rasoir d'Ockham » qui limite au minimum le nombre des entités[1]. Auriole précise avec grand soin la valeur propre de l'être intentionnel qu'il ne conçoit ni comme un accident « inhérent » au sujet, ni comme un mode formel « surajouté » à l'objet[2].

LE CONCEPT

Et c est ainsi que, reprenant le problème des universaux dans les mêmes termes qu'Abélard et à partir du même texte de Porphyre[3], il en propose une solution qui n'est aucunement « nominaliste »[4], mais qu'on ne doit appeler « conceptualiste » qu'en précisant bien le sens « intentionnel » du concept. La différence avec Durand tient surtout au vocabulaire, le dominicain appelant « relation » ce que le franciscain désigne par « concept objectif ». Référée à Aristote, dont elle met en lumière une des interprétations possibles, l'épistémologie d'Auriole se distingue des variétés thomiste et scotiste de ce qu'on appelle parfois le « réalisme modéré», en ce qu'elle refuse ces « imaginations » équivoques ou, comme dit l'auteur, ces « solutions transfantastiques » que constituent pour lui soit des « espèces » conçues comme similitudes des « formes », soit des « formalités » tout ensemble réelles et irréelles[5].

Le concept auriolien n'a rien de fictif ; plus explicitement que chez Durand (qui parle comme Scot d'« occasion »), la *chose* coopère causalement à sa formation[6] et son « objet » propre ne contient rien de plus

(1) *Frustra enim fit per plura quod fieri potest per pauciora. [I Sent.,* 319 B-B. Cf. ***II*** *Sent.,* 189 : *Multitudo ponenda non est nisi ratio widens necessaria illud probel aliter per pauciora salvari non posse.)* Précisément Duns Scot est accusé d'infidélité au principe d'économie lorsqu'il invoque les *formalitates a parte rei.* On notera que le principe n'est pas lié ici à un usage habituel des arguments *de potentia absoluta.* Tout au contraire le recours excessif à l'action de Dieu là où suffisent les causes secondes est considéré par Auriole comme un *refugium miserorum in philosophia.* L'accent est plutôt mis sur le principe de l'ordre universel. *(Deus enim et natura nihil faciunt frustra,* ***II*** *Sent.,* 189.) La théorie de la justification se distingue précisément chez Auriole des thèses scotistes en ce qu'elle refuse des formules qui accordent trop *voluntati divinae vel acceptioni divinae.* ***'III*** *Sent.,* 468.) Dieu est un *dilector rationabilissimus* qui n'aime pas sans une raison réelle d'aimer, laquelle est précisément l'amitié qui répond chez l'homme à sa bienveillance. Le don de Dieu s'offre *également* à quiconque ne le refuse pas. *(Aeque vult Judae gloriam sicut Petro.* ***I*** *Sent.,* 942 B, ce qui est une réponse directe à Scot, cf. *supra,* p. 360.) Mus d'abord parla grâce qui nous fait aimer, nos actes d'amour méritent en justice notre récompense et les textes d'Aristote sur la justice commutative valent analogiquement pour la justification surnaturelle. Au reste (et ici intervient, *inversé,* le «rasoir d'Ockham), comme Dieu ne fait rien *frustra,* il n'eût pas institué *Vhabitus caritatis* s'il lui était possible en toute justice de nous sauver sans grâce ni mérite. La décision de Dieu sauvant Judas ou damnant Pierre serait un pur miracle, non point la loi d'une autre économie possible. (Cf. P. Vignaux, *Justification et prédestination,* p. 60 et suiv.)

(2) Cf. les textes cités par R. Dreiling, *op. cit.,* p. 116 et suiv.

(3) R. Dreiling, qui ignorait la *Logica Ingredientibus* (publiée par B. Geyer en 1919), refusait tout rapport historique entre Abélard et Auriole. Sans parler de l'exemple dè la rose, il est probable que celui du « bruneau » (sorte de cheval) vient directement ou des Gloses mêmes d'Abélard ou d'autres textes du xne siècle. R. Dreiling, qui croit avec Cousin qu'il s'agit d'un nom propre, ne peut comprendre des phrases d'Auriole comme celle-ci : *Socrates et Brunellus[en* réalité *brunellus,* le petit cheval] *realiter conveniunt in anirnalilatc et circumscripto omni intellectu plus convenit Socrates cum brunella, quam cum planta. (II Sent.,* 104, cité p. 133, note 1.) Il s'agit évidemment de l'arbre de Porphyre et de cette hiérarchie des universaux, *vivant, végétal, animal, homme* qui conserve sa pleine valeur dans l'interprétation « perspectiviste » d'Auriole.

(4) *Conceptus qui lucet in acie cogitantis el qui formatur et concipitur objective nullius linguae est... Omne denominari praesiipponit inlclligi. (I Sent.,* 531, dans R. Dreiling, *op. cil.,* p. 122.) Ockham admet aussi que le concept « n'est d'aucune langue », mais il refuse que la *res* reçoive aucun *esse* ni de l'intellection, ni de la dénomination.

(5) Auriole sait bien que ni Duns Scot ni moins encore saint Thomas ne sont les « platoniciens » qu'il vise. Mais il lui semble qu'en les suivant jusqu'au bout de leur logique *non potest evitari opinio Platonis. (Ibid.,* 843, cf. R. Dreiling, *op. cil.,* p. 82, n. 2.)

(6) ***II*** *Sent.,* 68. La divergence avec Ockham tient surtout à la prétention aurioliste que le concept, comme être intentionnel en quelque sorte *émané* de la chose, puisse représenter un aspect de cette chose qui serait en puissance spécifique ou générique. (R. Dreiling, *op. cit.* p. 144, n. 1.)

que la « chose » même dans sa singularité présente. Si je fais pression sur l'un de mes yeux, je vois deux fois et sous deux angles la même image : si un gibier s'approche, de loin je ne distingue qu'un corps ; de plus près je vois un animal, puis tel lièvre déterminé ; pourtant il n'a subi en soi aucune métamorphose et il n'est pas nécessaire de supposer en lui, comme autant de « formes » juxtaposées, les « perspectives » successives dans lesquelles je le saisis comme corps, comme animal, comme lièvre.* Il en va tout de même pour *Vassimilalio intellectualis* : elle ne vise jamais des pseudo-réalités *surajoutées* aux choses, mais simplement des *variationes apparentiarum*.*

Pour discerner ces « variations » de l'être qui correspondent au genre et à l'espèce, sans doute commençons-nous par confronter les choses elles-mêmes 3, mais ce discernement empirique présuppose déjà dans l'esprit connaissant la structure intentionnelle du « semblable » comme tel4. Pour penser comme genre la *res simplicissima,* il me suffît de la viser en tant qu'elle produit sur mon intelligence une certaine impression qu'Auriole qualifie d'« imparfaite » ; que cette impression se précise, je saisirai la chose comme individu ; qu'elle devienne au contraire plus indéterminée, je tends alors vers une saisie de l'être « dénudé », au delà de toute expérience concrète.

AURIOLE ET AVICENNE

On est tenté assurément d'interpréter ces textes dans un sens empiriste, de réduire les différences logiques à un simple jeu d'images tantôt plus claires, tantôt plus confuses. On est surpris alors de voir Auriole se référer à Avicenne pour définir le particulier comme « explicitation de l'universel »• et l'on songe au contraire à une perspective néoplatonicienne qui assimilerait au Dieu librement créateur l'être * indéterminé » dont l'extension indéfinie contiendrait « virtuellement » genres, espèces et individus 6. En réalité,

(1) Textes dans R. Dreiling, *op. cit.,* p. 93-95 Il ne s'agit aucunement soulignons-le, de réduire l'universel à une perception confuse ou à une image composite. Selon son habitude Auriole raisonne à partir de l'exemple le plus facilement accessible à l' « expérience » : si une chose unique produit des impressions différentes sur nos sens sans se multiplier elle-même, *a fortiori* doit-on l'admettre pour l'intellect qui est actif et qui peut varier volontairement ses perspectives.

(2l « La diversité des apparences peut coexister avec la simplicité de la chose dans la mesure où la chose même prend divers êtres apparents. Si l'assimilation est claire, la chose présentera une apparence claire; si obscure, une apparence obscure. Il s'agit donc bien de la meme chose à quoi s'ajoutent des apparences diverses qui n'ont d'être qu'intentionnel, non réel. » *(II Sent.,* 70. Cf. R. Drfiling, *op. cit.,* p. 116. n. 2.)

(3) Faute de comprendre exactement ce que signifie chez Auriole *être intentionnel,* R. Dreiling l'accuse (p. 148) de se contredire parce qu'ayant critiqué d'abord la thèse qui fait naître l'universel d'une comparaison mentale où se découvrirait la *conformitas rerum,* il décrit lui-même ensuite l'opération par laquelle nous découvrons une unité de « similitude qualitative » entre deux choses qui *conveniunt in uno concipi passive.* Pour découvrir inductivement les lois effectives de la nature (et par exemple que la rhubarbe est purgative), il faut toujours une expérience répétée et one confrontation des singuliers. Mais si le pur raisonnement ne révèle jamais ce qui est de l'ordre de l'expérience (c'est-à-dire en un sens la *matière* du connu), inversement la répétition des expériences serait impuissante à produire d'elle-même la structure *formelle* des perspectives intentionnelles.

(4) *Omni conformitate circumscripta potest intellectus circa unum individuum formare conceptus generis et differentiae. (II Sent.,* 63.) Le rapprochement que fait R. Dreiling *(op. cit.,* p. 100, n. 7) avec Ockham est insoutenable, car *Vabstractif* nominaliste ne concerne que l'objet absent ; on le verra, l'universel ockhamiste n'a de contenu que lorsqu'une multiplicité d'individus sont désignés par le même te me.

(5) *Particulare proprie non est nisi explicatio universalis... Secundum Avicennam diversitas generis et differentiae est tantummodo penes implicitum et explicitum. (II Sent.,* 67.)

(6) Comme réalité simple, Dieu peut avoir de lui-même des « impressions » plus moins fortes

Alinole n'use ici d'une formule avicennienne qu'en la corrigeant aussitôt ; l'explicite pour lui et l'implicite n'existent pas *in re,* mais *in inlelleclu tantum.* Leitmotiv de toute la tradition franciscaine qui trouve son expression la plus radicale chez Ockham, le primat de l'individuel rectifie d'avance l'ambiguïté de ce langage.

Si le monde, en effet, n'était que la série indéfinie des « façons d'apparaître » de l'Un indéterminé, le plus « imparfait » de ces modes serait le plus éloigné de la simplicité originelle, c'est-à-dire l'individu. Or c'est précisément la saisie de l'individuel qui pour Auriole correspond à l'« impression perfectissime » x. Le singulier ne s'atteint ni par l'addition d'une *haecceitas* à la nature commune, ni par référence à la *materia signala.* Thomistes et scotistes ont le tort commun de faire *dériver* l'individuel soit de l'union entre l'indéterminé et la « formalité », soit de la rencontre d'une forme et d'une matière préexistantes. C'est là pour Auriole un faux problème. Créé ou incréé, l'individu existe comme tel.* Mais tandis que Dieu, individu parfait, est par définition « implurifiable », les créatures (si achevée que soit comme telle et pour nous l'impression que nous donne leur façon singulière d'apparaître) sont toujours imparfaites 3, et c'est pourquoi il leur advient de présenter pour nous des êtres apparentiels indiscernables au niveau d'indétermination qui leur est commun.

LE RÉALISME D'AURIOLE

Ces êtres apparentiels ne constituent d'aucune façon un « ciel d'idées » ni une « forêt de natures ». Ils ne sont pensables pourtant comme constituant un univers ordonné qu'en tant que toute créature procède d'un Dieu unique, capable de se saisir lui-même (et toutes ses créatures à titre d'images « diminuées »), selon diverses structures intentionnelles correspondant à l'étagement des universaux 4. Cette structuration permet de donner tout son sens à l'affirmation aristotélicienne que seules *existent* les « substances premières » (c'est-à-dire les individus eux-mêmes), sans aboutir pour autant à une mosaïque d'atomes qui ne seraient unifiables par aucune sorte de relation objectivement intelligible.

Les historiens qui étaient tentés d'exagérer l'« individualisme » scotiste sont forcés de reconnaître chez Auriole un véritable aristotélicien qui voit dans la nature « un tout dont le bien consiste dans une certaine ordina-

(la plus parfaite n'est autre que le Verbe), ce qui interdit évidemment toute interprétation sensualiste du vocable ‹ impression. » *(Ibid.)*

(1) *Omnia individua sunt apta nata movere ad impressionem perfectissimam in qua non communicant. (II Sent.,* 72.)

Í2) *Omnis res est singularis el per nihil aliud. (II Seni.,* 114.)

Í3) Il faut noter que cette imperfection qui est due à leur caractère d'êtres créés (sur la contingence du créé, cf. P. Vignaux, *Justification et prédestination,* p. 65 et suiv.) n'est pas liée comme dans la tradition augustinienne et pseudo-dionysienne à l'échelle des degrés qui vont du moins parfait à la Perfection absolue : « Dieu peut faire deux âmes également parfaites en tous points et de même il peut nous donner, à toi et à moi. 'e même degré de grâce et le même degré de gloire. » *(II Sent.,* 110.)

(4) C'est bien exactement le sens de la formule équivoque citée par P. Vignaux *(Pensée,* p. 158) : « Les concepts sont vrais en tant qu'ils ont leur modèle dans la Déité. » Pour être « divin » et « exemplaire », *Vintentionnel* ne se réifie aucunement en archétype. N'est substantielle (comme Verbe) que la pensée parfaite qu'a Dieu de lui-même ; toute autre pensée reste « intention ».

tion » [1]. Hors même de la révélation, tout être raisonnable découvre qu'il tend de soi vers des fins qui dépassent toujours son individualité imparfaite et qui se réfèrent (à travers ce que les créatures ont entre elles de commun[2]) à l'être parfait sans qui l'imparfait n'existerait ni n'agirait d'aucune façon [3]. Cet être parfait crée et conserve l'univers selon les règles d'un vouloir inséparable de sa raison [4], en sorte que l'exigence de justice constitue pour la vie morale une règle objective qui n'est jamais ni arbitraire ni conventionnelle [5]. Dieu pourtant n'intervient pas indiscrètement dans l'ordre des causes secondes. Éclairés par la théologie, qui est à la fois « pratique » et « déclarative »[6], les hommes sont tenus naturellement d'ordonner de la façon la plus raisonnable leurs actes individuels ou collectifs. Ami comme Durand et des rois et des papes, Auriole est un homme de mesure qui évite les formules extrêmes qui conduiraient soit à la théocratie, soit à l'absolutisme régalien, celles qui méconnaîtraient la valeur d'une morale « naturelle » et la valeur positive (bien que subordonnée) d'une véritable « philosophie ».

Quoi qu'on pense de son prétendu « conceptualisme », qui n'est pas plus « platement » empiriste que sa référence à la Déité n'est « mystiquement » néo-platonicienne, Auriole se rattache en définitive non seulement aux modes de pensée fondamentaux de la *via anliqua,* mais très nettement, tout franciscain qu'il est, et compte tenu des divergences de vocabulaire qui viennent surtout de sa vigoureuse réaction anti-platonicienne, à cette forme d'aristotélisme chrétien qui était celle même de saint Thomas et qui n'impliquait aucune concession aux évidentes impiétés de l'averroïsme latin [7].

(1) *Entia funi propter invicem .. Satura arum indinalur quasi* od *unam communitatem eorum et bonum communitatis quod est ordo. I Sent.,* 172-

(2) « Chaque individu tend à la conservation de l'espèce plus qu'à sa propre conservation. » *{Ibid.)* Une telle formule suffirait à exclure toute interprétation purement a psychologique » de l'intentionnalité spécifique.

(3) La « conservation » n'est pas une simple relation, mais une « opération » qui continue la création et par laquelle « les êtres ne cessent de recevoir leur être de Dieu ». (Z *Sent.,* p. 30.)

(4) Auriole sur ce point semble chercher un compromis synthétique entre les formules plus « volontaristes » de Scot et les formules plus a intellectualistes » de saint Thomas. (Cf. G. de Lagarde, *Secteur social,* p. 376, n. 79.)

(5) Comme Duns Scot, Auriole admet que les lois positives dépendent pour une part de la volonté des hommes, mais il insiste plus sur l'autorité que sur le contrat : en bon défenseur de la politique royale, il fait confiance à la « souveraineté du chef ¿ pour diriger la communauté civique dans le sons du bien commun. *{III Sent.,* 539.)

(6) Sur la définition de la théo'ogie chez Auriole, cf. E. Krebs, *Defensa,* dans *fieitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* t. XI, p. 31-35 et R. Guelluy, *Philosophie et théologie chez Ockham,* p. 48 et suiv. Sa théorie de la théologie « déclarative » ressembie beaucoup à celle de Durand et semble rejoindre l'interprétât on de la «subalternation » qu'on trouve chez Nédellec. Ockham la critiquera vivement.

(7) Parmi les prétendus « précurseurs » d'Ockham, que nous rattacherions plutôt à la *via anliqua,* citons Henri de Barclay, né vers 1270, *magister* à Oxford en 1312. On n'a pas identifié son commentaire des *Sentences,* mais F. Pelster a étudié ses *Quaestiones.* Henri suit Scot en ce qui concerne l'être univoque et l'autonomie du vouloir, mais il rejette comme Durand et Auriole toute réification de l'esse *intentionale,* bien qu'il admette que le concept atteint la chose même, Ockham lui reprochera son réalisme. (F. Pelster, *Heinrich von Harclay, dans Miscellanea Fr. Ehrle,* Rome, 1924, t. I, p. 307-308, et la discussion de P. Vignaux, art. *Occam* du *Dictionnaire de théologie catholique,* t. XI, col. 887.)

CHAPITRE II

ECKHART ET SES DISCIPLES

§ 1. — Maître Eckhart[1].

ESQUISSE BIOGRAPHIQUE

Né vers 1260 dans une famille de chevaliers thuringiens à Hochheim, près de Gotha, Eckhart entre jeune au noviciat dominicain d'Erfurt, puis est envoyé

(1) Bibliographie.— L Œuvres. — *Œuvres latines* : Les premiers fragments publiés se trouvent chez H. Denifle, *Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre, Ueber die Anfaenge der Predigtweise der deutschen Mystik* et *Das cusanische Exemplar lateinischer Schriften Eckeharts in Cues* (dans *Archiv fur Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters,* II, Berlin, 1886, p. 417 à 687) et chez A. Spamer, *Texte aus der deutschen Mystik des XIV. und XV. Jahrhunderts,* léna, 1912. Les éditions proprement dites commencent avec E. Longpré, *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere, Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sil suum esse* (deux questions datant du premier séjour d'Eckhart à Paris,vers 1302, découvertes à Avignon et publiées, avec la réponse du franciscain Gonsalvo di Balboa, dans la *Revue néo-scolastique,* Louvain, 1927, p. 69 à 85) ; avec M. Grabmann, A*léuaufgefundene Pariser Quaestionen Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geisligen Entwicklungsgange,* Munich. 1927, édition critique des deux questions découvertes par E. Longpré et de deux autres *Questions,* datant du second séjour d'Eckhart à Paris, entre 1311 et 1313, découvertes au Vatican et intitulées : *Utrum in corpore Christi morientis in cruce remanserint formae elementorum* et *Utrum aliquem motum esse sine termino implicet contradictionem* ;avec G. Théry, *Le commentaire de Maître Eckhart sur le Livre de la Sagesse* (dans *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge,* 1928, p. 325 à 343, et 1929, p. 233 à 392), et avec B. Geyer, *Magistri Echardi Quaestiones et sermo parisienses,* Bonn, 1931. Deux éditions qui se voulaient complètes sont restées inachevées. La première en date *{Opera latina, auspiciis Sanctae Sabinae, Leipzig* 1934-1936) contient: *Super oratione dominica* (éd. R. Klibansky), *Opus tripartitum* (édit. H. Bascovr), *Quaestiones parisienses* (édit. R. Dondaine). La seconde *(Die deutuhen und lateinischen Werke, hereausgegeben im Auftrage der deutschen Forschungsgemeinschaft,* Stuttgart, 1936-1942) contient : *Prologi in Opus tripartitum, Expositio Libri Genesis, Expositio Libri Exodi* (édit. K. Weiss, deux fascicules correspondant à deux traditions manuscrites), *Expositio sancti Evangelii secundum Johannem* (édit. K. Christ et J. Koch), *Sermones* (édit. *L. Bexz), Collatio in Libros Sententiarum* (édit. J. Koch), *Quaestiones parisienses* (édit. B. Geyer), *Sermo die Beati Augustini Parisius habitus* (édit. B. Geyer) et *Tractatus super Oratione dominica* (édit. E. Seeberg). Cette édition, dont nous apprenons qu'elle a été reprise et sera achevée, contiendra la traduction en allemand moderne de tous les textes latins.

Œuvres allemandes : Les premiers sermons publiés sont mélangés aux œuvres de Tauler (édit, de Bâle, 1521 et de Cologne, 1543). D'autres ont été publiés (parfois mélangés avec des textes inauthentiques) par F. Pfeiffer, *Meister Eckhart,* Leipzig, 1857 (réimpression en 1924) ; A. Jundt, *Essai sur le mysticisme spéculatif de Maître Eckhart,* Strasbourg, 1871 ; *Id., Histoire du panthéisme populaire au moyen âge,* Paris, 1875 ; W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter,* I, Leipzig, 1874 ; F. Jostes, *Meister Eckhart und seine Jünger,* Fribourg, 1895 ; K. Langenberg, *Quellen und Forschungen zur Geschichte der deutschen Mystik,* Bonn, 1902 ; P. Strauch, *Paradisus animae intelligentis,* dans *Deutsche Texte des Mittelalters,* XXX, Berlin, 1919 ; Id.,*DieUéberlieferung Meister Eckharts,* dans *Beitrdge zur Geschichte der deutschen Sprache,* t. IL, p. 355 et suiv., et t. L, p. 214 et suiv., Halle, 1925; J. Quint, *Deutsche Mystiker texte des Mittelalters,* Bonn, 1929. Les Traités ont été publiés de façon critique par E. Diederichs *(Reden der Unterscheidung,* Bonn, 1925) et par P. Strauch *(Das Buch der goettlichen Troestung und vont edlen Menschen,Berlin,* 1933).

L'édition critique des Sermons, dans les *Deutsche und Lateinische Werke* (Cf. *supra, Œuvres latines),* comprend jusqu'ici quinze Sermons authentifiés, avec plusieurs textes correspondant à diverses traditions manuscrites, et accompagnées de la traduction en allemand moderne (sauf les quatre derniers). II existe beaucoup de traductions en allemand moderne ; la meilleure est celle de F. Schulze-Maizier, *Meister Eckharts deutsche Predigten und Traklate,* 2e édit., Leipzig, 1938. La traduction française de P. Petit *(Sermons et traités,* Paris, 1942) correspond au texte défectueux procuré par H. Büttner *(Schriften und Predigten,* t. I, Leipzig, 1903, t. II, léna, 1909). La traduction de J. Molitor et F. Aubier *(Traités et Sermons,* Paris, 1942) est faite sur les éditions critiques, à l'exception des derniers Sermons non encore publiés dans les *Deutsche und lateinische Werke.*

II. Travaux. — L'essentiel de la bibliographie se trouve chez F. Schulze-Maizier *(op. cit.).* Nous

au *studium,* de Cologne (où avaient enseigné saint Albert et saint Thomas). En 1302 il est docteur à Paris. En 1303 il est provincial de Saxe, en 1307 vicaire général pour la Bohême, en 1310 provincial d'Allemagne, puis professeur à Paris pour un très court séjour. En 1313 il s'installe à Strasbourg comme prieur et comme prédicateur. A une date indéterminée il prend la direction du *studium* de Cologne.

En 1325 le chapitre de Venise est chargé d'enquêter sur la doctrine du maître et des poursuites, plusieurs fois retardées, s'engagent contre lui. Eckhart se soumet d'avance au jugement de l'Église, mais fait appel au Saint-Siège (février 1327). Après avoir entendu l'accusé, une commission colonaise adresse son rapport au pape. La bulle *In agro domini,* le 27 mars 1329, condamne vingt-huit propositions, soit comme hérétiques soit comme malsonnantes[1]. A cette date Eckhart est déjà mort, dans des conditions qu'on ignore.

THOMISME ET ECKHARTISME

Depuis Denifle, on a souvent tenté de « réhabiliter » maître Eckhart en ramenant ses formules les plus hardies à des thèses plus ou moins strictement

ne signalons ici que: J. Bernhart, *Bernhardische und'exkhartische Mystik,* Kempten, 1912; *Die philosophische Mystik des Mittelalters,* Munich, 1922 (p. 175 et suiv.) ; H. Ebeling, *Meister Eckharts Mystik,* Stuttgart, 1941 ; H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XVIe siècle,* Paris, 1900 ; A. Dempp, *Meister Eckhart,* Leipzig, 1934 ; M. de Gandillac, *Tradition et développement de la mystique rhénane,* dans *Mélanges de science religieuse,* t. III, cahier I, p. 37 à 60, Lille, 1946 ; X. de Hornstein, *Les grands mystiques allemands du XIVe siècle,* Lucerne, 1922 ; O. Karrer, *Meister Eckehard,* Munich, 1928 ; Id., *Das goettliche in der Seele bei Meister Eckehard,* VVurzbourg, 1928 ; M. Pahnke, *Meister Eckharts Lehre von der Geburt Gottes im Gerechten,* dans *Archiv fùr Religionswissenschaft,* t. XXIII, 1925 : F. Pelster, *Ein Gutachten us dem Eckhartprozess in Avignon,* dans *Beitrage zur Geschichte der Philosophie und Théologie im MiiteLolicr,* Jubilé Grabmann. t. II, p. 1099 et suiv. ; G. Théry. *Edition critique des pieces relatives sm proces dEckhart contenues dans le manuscrit* 33 i *de la Bibliothèque de Sôest,* dans *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge,* 1926, p. 129 à 268 ; G. della Volpe, *Il misticismo speculativo di Maestro Eckhart nei suoi rapporti storici,* Bologne, 1930.

(1) Rappelons ici les principales formules condamnées par Jean XXII. Dix-sept articles sont dits « contenir des erreurs ou être entachés d'hérésie ». Ce sont en particulier ceux-ci : « Dès que Dieu fut, il créa le monde. De même on peut accorder que le monde a existé de toute éternité. En même temps qu'il engendra son Fils coéternel et coégal en toutes choses, Dieu a créé le monde. En toute œuvre, bonne ou mauvaise, brille également la gloire de Dieu. Qui pèche et qui blasphème Joue Dieu. Demander ceci ou cela, c'est demander à Dieu de se nier lui-même. C'est en ceux qui ne recherchent ni la dévotion ni la sainteté ni la récompense du royaume que Dieu est glorifié. Si je désirais recevoir quelque chose de Dieu, je serais son serviteur ou son esclave. Nous sommes totalement transformés en Dieu comme le pain est changé au corps du Christ. Tout ce que le Père donne à son Fils unique, il me le donne aussi. Tout ce que l'Écriture dit du Christ vaut pour l'homme bon et déifié. Puisque Dieu veut que j'aie péché, je ne voudrais pas n'avoir point péché. Il y a dans l'âme quelque chose qui n'est ni créé ni créable. Appeler Dieu bon, c'est parler aussi mal que d'appeler blanc le noir. » Onze autres propositions sont « malsonnantes, téméraires et suspectes d'hérésie, bien que moyennant force explications et compléments elles puissent prendre un sens catholique ». Elles affirment que Dieu ne commande à proprement parler aucun acte extérieur, que Dieu est absolument transcendant à toute pluralité, que l'amour ne comporte aucune sorte de degrés, que la créature enfin est pur néant. (Texte de la Bulle dans H. Denifle, *Archiv,* t. II, p. 637-639, traduction J. Molitor-F. Aubier, p. 263 et suiv.).

Dans sa réponse du 26 septembre 1326 devant le tribunal de Cologne, Eckhart a commencé par récuser ses juges. Ayant alors rappelé qu'Albert et Thomas ont été eux-mêmes soupçonnés et qu'on continue parmi les franciscains à tenir leur doctrine pour « erronée », malgré l'approbation répétée du Saint-Siège, il remarque ensuite que les phrases qu'on lui reproche viennent exclusivement du Traité de la consolation, du Commentaire de la Genèse et (pour une plus faible part) des Sermons. Ses juges auraient pu trouver dans son œuvre bien d'autres propositions que leur *ruditas* est incapable de bien interpréter. Il tient pourtant que, si « rares » et « subtiles » qu'elles soient, ses formules sont « vraies ». Loin de plaider coupable, Eckhart conclut sa défense en forme de réquisitoire. (G. Théry, *Édition critique,* p. 206-207.) Il est clair qu'il ne croit pas à la condamnation possible, et, si sincère soit-elle, sa soumission reste purement hypothétique : « Si pourtant il se trouvait dans mes écrits quelque erreur que je ne vois pas, je suis toujours prêt à accepter une formule plus correcte... *Je peux me tromper, mais je ne peux pas être hérétique, car l'erreur dépend de l'intelligence, l'hérésie de la volonté. » (Ibid.,* p. 186.)

thomistes. C'est ainsi qu'un très savant dominicain, critiquant à bon droit les écrivains allemands qui n'expliquent Eckhart que par la tradition « germanique », s'étonne qu'on juge le Thuringien sur ses œuvres allemandes[1]. Il est certain qu'Eckhart a été pour une part un docteur scolastique, certain aussi qu'en face de Duns Scot il faut le situer résolument dans le parti de l'Angélique.

Et pourtant, si éclairantes que soient souvent telles de ses œuvres latines[2], où d'ailleurs nous pouvons retrouver toute sa mystique dans des cadres plus scolaires, ces textes ne présenteraient pourtant qu'un intérêt de curiosité et sans doute même aurait-on quelque peine à les comprendre, si l'on ne se reportait à l'enseignement oral de celui qui fut avant tout un prédicateur, un maître de la parole et l'un des créateurs de la prose allemande.

Dans tel de ses commentaires bibliques, il est aisé de voir comment les formules thomistes sont infléchies et parfois détournées au point de signifier presque le contraire de leur sens original [3]. Et surtout d'autres sources apparaissent, qui ne sont pas absentes chez saint Thomas, mais qui prennent ici une importance beaucoup plus centrale [4]. Alors que

(1) G. Théry, Édition du commentaire de la *Sagesse,* p. 321. Il est difficile de comparer à la *Somme théologique* (dont il serait, en effet, « absurde de faire abstraction » pour « reconstituer la physionomie intellectuelle de saint Thomas ») des *Questions* inachevées ou dont nous n'avons plus que les prologues. Sans ignorer les subtilités des « maîtres », Eckhart ne craint pas d'opposer sa vérité à leur *consensus.* (Par ex., *Sermon* 5 *b,* trad. J. Molitor-F. Aubier, p. 143 : « Qu'est-ce qui brûle proprement en enfer ? Tous les maîtres répondent : La volonté personnelle. Moi, je prétends au contraire : C'est la privation. » — *Ibid.,* p. 145 : « Cette noble volonté s'écoule-t-elle au point de ne jamais pouvoir revenir ? Les maîtres enseignent communément qu'elle ne revient jamais, en tant qu'elle s'est écoulée avec le temps. Mais moi je prétends : Si cette volonté, ne fût-ce qu'un instant, se détourne d'elle-même et de toute créature pour retourner à son origine première, elle se retrouve dans sa véritable liberté et, dans cet instant, elle rattrape tout le temps perdu. » On reconnaît là une doctrine d'inspiration stoïcienne et qui, prise à la lettre, exclurait le purgatoire.) G. Théry lui-même, qui voit dans le procès d'Eckhart une « revanche par certains côtés et pour certains milieux » de la canonisation de saint Thomas survenue douze ans plus tôt *(op. cit.,* p. 323) et tout en reconnaissant le docteur angélique comme « la source principale » du commentaire eckhartien de la *Sagesse,* note avec une parfaite objectivité que sa « tournure dialectique » sépare profondément le Thuringien de l'Aquinate. C'est bien là, en effet, l'essentiel et, plutôt que de chercher les traces d'on ne sait quel « nominalisme » dans les exagérations d'un prétendu « réalisme intellectuel » (p. 324), il vaudrait mieux tâcher de définir cette dialectique (qui n'est pas celle d'Aristote) en évitant de la confondre avec un « tour d'esprit abstrait » (p. 355), comme s'il s'agissait d'un jeu de concepts et non d'une expérience vécue traduite, selon certaines indications néoplatoniciennes, dans le double langage de *Vapophase* et de la *coincidentia oppositorum.*

(2) Il est utile, par exemple, pour comprendre le sens des formules prétendues « panthéistes » d'Eckhart, de se référer entre autres à ce qu'il dit dans la *Sagesse* (édit, citée, p. 342) du caractère « existentiel » du créé, opposé, à titre d'esse *formale,* à l'existence de toutes choses en Dieu qui est *intellectualis.*

(3) Lorsqu'Eckhart fait signifier à un texte connu du *De anima* exactement le contraire de ce qu'Aristote a très clairement expliqué, la déviation est évidemment volontaire. *(Sagesse,* I, p. 328.) De même lorsqu'Eckhart écrit : *Filius est alius Pater, per omnia similis Patri, habens idem esse cum Patre* (I, p. 351), il est clair qu'il s'agit du Verbe et qu'il ne faut pas traduire ici *esse* par « espèce » en se référant aux textes aristotélico-thomistes sur l'engendrement « naturel ». La phrase : *Praeteritum et futurum, ut sic, non sunl in Deo nec Deus in illis, sicut nec est esse in ipsis* (I, 353), prise en toute rigueur, conduit à la négation de l'histoire et à l'intemporalité de la création et du salut ; il est un peu naïf d'écrire : « La doctrine d'Eckhart est incomplète ; elle doit être complétée par le point de vue de saint Thomas et de saint Augustin. » — Lorsque l'Aquinate nous dit que la créature n'est rien, il y met plus de nuances qu'Eckhart, mais c'est précisément ce refus des *secundum quid* qui donne son inquiétante saveur à l'eckhartisme (I, 354).

(4) Denis est généralement cité à travers saint Thomas. Mais le *Liber de causis* et les *Éléments* de Proklos reviennent plus souvent encore. Eckhart leur emprunte des formules sur l'un et le multiple qu'il trouvait aussi chez Macrobe et qui avaient été souvent répétées par les Chartrains et Alain de Lille. Plus curieuse est la référence fréquente à Sénèque qui est cité neuf fois, avec des extraits assez longs. L'indivisibilité des vertus, le caractère instantané et en quelque sorte irréversible du XarojOÛw'jia, l'immanence du îrvcvua sont des thèses stoïciennes qu'Eckhart transpose

l'angélique distingue avec grand soin « nature » et « surnature ». Eckhart assez souvent laisse aux « grands clercs » le soin d'éclairer de trop subtiles distinctions qui correspondent mal à l'expérience vécue. Rejoignant certaines visions patristiques, il revient à la double image d'un engendrement éternel du Verbe (et, à travers lui, de toutes les créatures) et d'un retour universel à l'insondable Unité à travers cette « image » du Verbe qui fait la noblesse humaine, par le « dépouillement » intérieur de l'âme déifiée.

ÊTRE ET INTELLIGENCE

Dans ses premières *Questions parisiennes,* Eckhart soutient la primauté du *connaître,* non seulement sur *l'aimer,* mais encore sur *l'être* [1], qui semble ainsi réduit à ne désigner que les formes dérivées de l'existence, postérieures (fût-ce en Dieu) à la pensée engendrante ou créatrice, c'est-à-dire au mouvement proversif de Celui qui, en se connaissant et en s'aimant[2] tout ensemble, s'affirme lui-même en trois Personnes et (hors du temps) produit, avec le temps lui-même, des créatures, qui, faites de « néant », ne sont et ne subsistent que dans son être [3].

Pas plus pourtant que la remontée spirituelle, qu'Eckhart appellera percée (en allemand *Durchbruch),* l'acte créateur n'est ni un développement au sens propre, ni moins encore un drame à plusieurs actes comme dans la mythologie gnostique [4]. L'intelligence ne peut viser ni l'être

en climat chrétien en même temps qu'il adapte certains traits de la morale pratique d'Épictète. On retrouvera le problème du stoïcisme chrétien avec le *De remediis* de Pétrarque. Disons à ce propos que dans ses Commentaires bibliques, Eckhart apparaît comme un humaniste qui cite longuement Ovide, Cicéron et Horace.

(1) Saint Thomas disait simplement : *Iniellisert Dei est ejus substantia...* Àom *iniettigere est perfectio, ei actus iniettigeniis. {Sum. th.*. Ia, XIV, 4. CL *Contra Gent.,* I, 45 : *Esse divinum est ejus essentia, ergo inieUigere divinum est ejus intettectus. Intellectus autem divinus est Dei essentia.)* Eckhart fait sortir l'être de l'intelligence : *Quia intelligit ideo est... et est ipsum inlelligere fundamentum ipsius esse.* (M. Grabmann, *op. cit.,* p. 102.) Il en résulte que « comprendre est plus élevé et d'une autre condition qu'être, car toute œuvre de la nature est œuvre d'intelligence, en sorte que tout moteur ou bien est intelligent ou dépend d'un moteur intelligent. Et c'est pourquoi ceux qui comprennent sont plus parfaits que ceux qui se contentent d'être ».*(Ibid.,* p. 103.) Eckhart invoque ensuite la phrase : *Ego sum Veritas* et la commente ainsi : « La Vérité se rapporte à l'intelligence en tant qu'elle inclut une relation, en sorte qu'il faut comprendre la phrase de Jean : *Omnia per Ipsum facta sunt* comme signifiant que, les choses une fois *faites,* elles reçoivent ensuite l'existence... La sagesse, qui concerne l'intellection, n'a pas de *ratio creabilis,* en sorte que Dieu, créateur non créable, est intellect et intelligence, non être ni existence. » *(Ibid.)* On voit qu'ici *esse* signifie exister à la façon des créatures. Dans le texte cité à la page précédente il est bien question de l'esse *Dei,* mais il faut alors entendre : existence telle qu'elle puisse être comprise par les créatures (en tant qu'elle est le premier *analogon* de l'être créé). C'est précisément ce qu'Eckhart appellera plus tard *Deus* par opposition à *Deitas.*

(2) L'amour achève la génération en lui donnant délectation et repos par totale assimilation à l'aimé. Les formules de *Sap.,* I, 347 et 360 rappellent celles de saint Thomas *(Sum. th.,* Ia 37, 2) et s'opposent à la tradition franciscaine. Dans le *Sermon* 9 (trad, citée, p. 161-162), Eckhart rappelle une de ses discussions parisiennes avec Vallebona qui opposait le caractère intentionnel de l'intellection à la saisie directe des choses mêmes par l'amour et la volonté. A quoi le Thuringien répond : « La bonté est un vêtement sous lequel Dieu est caché. Ce qui me rend heureux n'est pas que Dieu soit bon, mais seulement qu'il soit Intelligence et que je le sache. » Dans la *Disputatio* de 1302 nous ne connaissons les arguments d'Eckhart que par son adversaire qui semble les rapporter exactement. Les deux premiers sont absolument thomistes, le troisième est tout proche du texte du *Sermon* 9 (et en ce sens s'écarte déjà des *Quaestiones* où l'esse semblait si déprécié) : *Intelligere vadit depurando et pertingit usque ad nudam entitatem rei.* (M. Grabmann, *op. cit.,* p. 109.)

(3) Sur le thème du monde créé par un procès qui tend à se confondre avec celui même de la Trinité, cf. l'édition Hoffmann-Klibansky du Sermon *Dies sanctificatus* de Nicolas de Cues. *(Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie,* 1928-1929.) Il ne s'agit proprement ni du *cosmos* bonaventurien comme reflet de Dieu, ni de la psychologie trinitaire de saint Augustin.

(4) Dans la traduction du sermon *Nolite timere* publiée dans *Hermès* (juillet 1937, Bruxelles), la formule : « Quand toutes les créatures disent Dieu, *alors Dieu se fait* » rend inexactement le texte que F. Schulze-Maizier traduit plus correctement : « *Gott entsteht erst da, wo aile Kreaturen ihn*

négatif ni l'être privatif : elle ignore donc le passé comme le futur[1] et la notion même d'un temps « imitation de l'éternité », c'est-à-dire d'une véritable « participation » du changeant à l'immuable, est sacrifiée dans cette perspective à l'exigence de l'immédiat[2]. Ainsi s'explique que la raison (ou *Vernunfl),* seule « capable de Dieu »[3], loin de se subordonner à la foi, représente plutôt un degré supérieur de connaissance et d'union. On le verra mieux, qu'on l'appelle « cime », « étincelle », « château fort », « arche », « image » ou « fond », cet *aliquid* qui représente en nous le caractère « incréable » de *Vinlelligere* divin n'est ni *polenlia* ni *habitus,* mais le lieu purement spirituel de la présence divine[4].

Dans les textes qui datent du second séjour à Paris, la terminologie semble un peu différente[5]. Pour traduire cette pureté et cette plénitude qui est au-dessus de tout nom, Eckhart préfère le langage proclien de l'*Unité pure*[6].

DIEU ET DÉITÉ

Mais en même temps s'explicite une distinction parfois mal entendue entre *Deus* et *Deitas.* Eckhart le précise bien, la dualité des termes tient à « notre mode de comprendre »[7]. Et précisément parce que la « Déité », qui ne dépasse réellement que l'idée imparfaite que nous nous faisons de « Dieu », n'a de sens pour nous que par rapport à notre expérience vécue, sa parfaite transcendance est inséparable de sa totale immanence, non point, comme on l'a cru parfois[8],

aussprechen. » (trad. J. Molttor-F. Aubier, p. 246 : « Dieu n'apparaît que toutes les créatures l'énoncent»), c'est-à-dire : Ce que philosophes et théologiens appellent Dieu n'a de sens que par rapport aux créatures qui le conçoivent, car il n'est jamais connu qu'à partir de ces créatures, par analogie ou par négation. Nous sommes très loin de Boehme et de toute théosophie.

(1) *Sag.,* I, 333.

(2) C'est pourquoi Eckhart dépasse les images classiques de la goutte d'eau perdue dans la mer (ce que les stoïciens appelaient mélange total). Identification même ne lui suffit pas et il parle d'unité parfaite entre la cime de l'âme et l'abîme de la Déité. Pour la même raison il ne saurait se contenter de cette sorte de quête indéfinie et sans fatigue que concevait un Grégoire de Nysse jusque dans la Béatitude suprême. (Cf. H. von Balthasar, *Présence et pensée,* Paris, 1942, p. 19.) Autant qu'un Grec de l'époque classique, Eckhart se méfie de tout infini et ne voit d'absolu que dans la plénitude parfaite de l'identité instantanée. La « médiation » intervient sur le plan dialectique (comme négation de la négation, cf. *Op. trip.,* édit. Denifle, p. 540 où l'unité est dite *negatio negationis* et donc *pura affirmatio)* ; elle est exclue de l'expérience mystique qui, « dépassant » ainsi la Rédemption comme fait historique, semble perdre parfois sa spécificité « chrétienne ».

(3) *Instr, spir.,* XXV et LV. On a rapproché la *Vernunft* eckharlienne de la syndérèse thomiste. Elle ressemble davantage à la grâce sanctifiante. (« *U intellectus* dépasse la nature... Seul est surnaturel et gracieusement sanctifiant ce qui est reçu en lui. ») *(Sag.,* I, 316.)

(4) L'expression *etwas* est très vague et le *Sermon* 12 est maladroit qui dit :« Il y a dans l'âme une partie qui est une avec Dieu et non seulement unie... Si l'homme entier était ainsi, il serait à la fois incréé et incréable » (trad, citée p. 178). Devant les enquêteurs Eckhart a précisé qu'il voulait signifier : *Aliquid in anima,* la cime de l'âme n'étant pas une substance, mais bien le point de rencontre du créé et de l'incréé.

(5) Certains textes précisent l'unité de la pensée à travers les hésitations du vocabulaire, ainsi ce passage du *Cod. eus.,* 21 (150, v) où Eckhart déclare que, si Dieu n'était pas *pururn intelligere,* il ne serait ni Dieu ni Un ni Etre. (Cf. G. della Volpe, *op. cit.,* p. 155.)

(6) « Le nom d'Un convient mieux à Dieu que ceux de Vrai ou de Bien, car il désigne l'exister même en soi *(ipsum esse in seipso)* en tant qu'il nie et exclut tout néant, je veux dire ce néant qu'implique toute négation. » *(Op. trip.,* édit, citée p. 540.) On peut appeler l'Un *être,* à condition de le qualifier d'infini et d'immuable et de préciser (par association des contradictoires) qu'il est à la fois « éternel présent » et « nouveauté incessante.» *(Ibid.,* p. 572.) Vus à travers le *Parménide* de Proklos, les Eléates apparaissent à Eckhart comme les *primi philosophorum. (Ibid.,p.* 543.)

(7) *Ibid.,* 455. Nous ne dirions pas pourtant avec G. Della Volpe que cette distinction est purement « logique »; nous la croyons surtout « mystique. » Le paradoxe d'un *dépassement de Dieu* n'effrayait ni Proklos ni même Grégoire de Nysse (pour qui, il est vrai. 0£0ç, rattaché à ôâà'T&eii, ne signifie que l'attribut de Providence, cf. *Quod non sint lres Dei, P- G.,* XLV, 121 D et *Contra Eunomium,* 684 B.)

(8) Selon V. Groenbech *(Mystikere i Europa og Indien,* t. 11,2e édit., Copenhague, 1932), puisque

au monde créé tout entier, mais bien, dans l'instantanéité du *Durchbruch,* à la fine pointe de l'âme totalement dénudée.

Ces formules restent ambiguës sur deux points importants : la création est-elle distincte de la *Generatio* intemporelle du Verbe 1, — le péché est-il plus qu'une simple « apparence » destinée, comme dans les gnoses Valentiniennes, à disparaître dans le feu purificateur2 ?

LA CRÉATION En ce qui concerne la creation *ex nihilo*, les expressions d Eckhart sont théologiquement correctes : selon leur essence idéale, les choses existent de toute éternité dans la pensée divine ; l'existence qu'elles reçoivent par un acte libre est dérivée, contingente, finie 3. Mais ce qui importe au spirituel, c'est moins cet *esse* en quelque sorte « naturel » que l'inhabitation dans l'âme d'une vie proprement divine qui permet l'union à la Déité. Or cette union n'est possible que par le Verbe, elle suppose donc une adoption de grâce que, jouant sur les mots *filius* et cp/zoç 4, le Thuringien appelle proprement « Filiation ». Comme toute génération produit l'amour qui seul identifie le Fils au Père, la destinée de la créature, dès lors qu'elle se vide de son néant, se confond exactement avec le mouvement éternel de la sainte Trinité. Et, de même que Dieu, en tant que fond insondable, dépasse en quelque sorte ces modalités trinitaires (dans la mesure du moins où nous les décrivons en termes discursifs), l'âme dénudée se dépouille elle aussi des figures

« Dieu aussi devient et passe », pour redevenir la Déité parfaite, il lui faudrait la «percée » delTïocime juste qui « ramène le monde à son origine en épurant les choses de leurs qualités fhdividu ». L'historien danois s'appuie surtout sur l'étonnant sermon *Beati paupera* trad, citée, p. 259) daMt les dernières lignes indiquent pourtant assez nettement qu'il ne faut le lire que dans une perspective mystique, nullement gnostique. (« Que celui qui œ comprend pas ce discours ne soit pas inquiet. Tant que l'homme, en effet, n'est pas devenu semblable à cette Vérité, il ne comprendra point ce discours. Car c'est une Vérité toute nue sortie du Cœur divin. Puissions-nous vivre de façon à l'éprouver éternellement, avec l'aide de Dieu ! Amen ».) Devant ses juges, ayant à répondre d'une proposition (souvent reprise au xvn® siècle par Angelus Silesius) selon laquelle « tout ce qui est propre à la nature divine appartient au Juste, et le Juste crée le monde, et engendre le Verbe et Dieu a besoin du Juste, car sans lui il serait impuissant » (F.Pfister, *op. cit.,* p. 1120), Eckhart s'est référé au Corps mystique qu'on lui a reproché d'entendre de façon trop large. Il paraît clair qu'il n'imagine pas une sorte de « chute » de Dieu devenant nature ; ce qu'il décrit, en termes d'une outrance voulue, c'est l'attitude spirituelle d'une âme qui, se connaissant d'abord comme être, commence par concevoir Dieu comme le premier des êtres, puis qui s'élève brusquement (par le parfait dépouillement) jusqu'à l'insondable mystère, reconnaissant, par delà tout concept, qu'elle est unie au Principe de toute opération divine *ad intra* et *ad extra* (c'est-à-dire à la « Théarchie » selon le pseudo-Denis).

(1) Dans ses réponses devant les enquêteurs (F. Pelster, *op. cit.,* p. 1099), Eckhart s'efforce de concilier le caractère « éternel » de la Création en tant qu'acte divin et sa « temporalité » en tant que créature. A quoi les juges répondent qu'une action *ad extra* est toujours dans le temps. Cf. la proposition 8 des Extraits du Commentaire sur la *Genèse* retenue par la commission d'enquête : *Principium in quo creavit coelum et terram est principium nunc simplex aeternitatis, ipsum inquam idem nunc penitus in quo Deus est ab aeterno, in quo etiam ipse fuit et est et erit aeternaliter personarum emanatio.* Admettre que Dieu n'a pas créé dans le même *nunc* intemporel où il s'engendre et s'aime, c'est supposer un Dieu inactif qui se décide arbitrairement à créer après une période d'attente. (G. Théry, *Édition des pièces,* p. 174.)

(2) *Sermon* 5 *b.* (« C'est le *Privation* qui brûle en Enfer », trad, citée, p. 143.)

(3) Les formules critiquées au procès reconnaissent le caractère créateur de l'Acte divin : « Avant l'exister rien n'existe ; Celui qui fait exister est donc créateur. Car créer, c'est donner l'existence *ex nihilo.* Or, il est clair que toutes choses ont leur existence à partir de l'existence même, comme tous les blancs sont blancs à partir de la blancheur. » (Ces textes qui doivent s'entendre dans un sens exemplariste et non panthéiste sont tirés du premier commentaire d'Eckhart sur la *Genèse,* cf. H. Denifle, *op. cit.,* p. 537.) Dans sa réponse, Eckhart précise : « Quand je dis : *Esse est Deus,* c'est vrai de l'existence absolue, non de l'être formellement inhérent. Le Seigneur lui-même, qui est la Vérité, nous a dit : *Ego sum qui sum, Qui est misit me* », et il renvoie à saint Bernard, *De consideratione,* V, 6. (G. Théry, *Édition des pièces,* p. 193.)

(4) *Commentaire sur saint Jean,* chap. xv. (Cf. M. Pahnke, *Meister Eckharts Lehre,* p. 255 et suiv.

mêmes de la « paternité », de la « filiation » et de la « spiration » pour se « retrouver » tout entière dans une ineffable unité où il est difficile de concevoir qu'elle puisse conserver ce que nous appelons une « vocation personnelle ».

Le monde créé n'est ni l'œuvre d'un démiurge inférieur, ni une pure illusion ; la créature, en effet, ne « dépasse » le niveau de l' « être » (par une « percée » plus noble que la création) que parce qu'elle appartient d'abord à cet univers effectif où rayonne la bonté créatrice L Mais cet univers n'a de sens authentique que par l'homme et l'homme lui-même n'existe que pour une transmutation dont la forme parfaite est historiquement donnée par l'union hypostatique et par laquelle, loin de se « perdre », l'âme se « trouve » en s'unifiant à sa pointe divine 13

LE PÊCHÉ ET LE TEMPS

Dans ce monde où la différenciation et l'inégalité n'ont de valeur positive que par rapport à l'unité et à l'égalité ', non seulement la volonté mauvaise, mais la damnation même semblent liées au plan inférieur du « temps » et de l' « opération » : « Le pécheur n'existe pas et les fils du diable sont néant4. » Le mal est une épreuve qu'on ne doit jamais « regretter», dès lors que la grâce l'a pour ainsi dire justifié en le dépassant5. Il ne se présente jamais comme révolte positive et persistante. Esclave de l'agitation, du besoin, quêtant fiévreusement le *ceci* et le *cela,* l'homme s'égare plutôt qu'il ne se damne. Il renonce à la paix plutôt qu'il ne se livre à cet enfer dont la flamme ne saurait brûler que du néant.

Il s'agit moins, on le voit, d'une série d'éons, à travers lesquels les âmes finiraient toujours par trouver la voie du salut pour que le monde

(1) Malgré l'interprétâtion de J. Bernhard *[Phil. Myslik,* p. 189), il semble bien que la Filiation ne concerne pas l'homme exemplaire, l préexistant en quelque sorte à la création mais plutôt l'homme « noble » (c'est-à-dire la créature dénudée). Ainsi le Christ historique retrouve sa valeur pleine, car le créé ne s'unit à l'incréé que par l'incarnation du Verbe, condition de ¡'inhabitation divine dans l'âme des justes.

(2) On reconnaît ici un thème plotinien. Ce faîov nous situe au-dessus même des anges: * Il y a quelque chose dans l'âme qui dépasse l'essence créée, quelque chose à quoi rien de créé n'ose toucher, quelque chose où il n'y a rien. L'ange lui-même ne l'a pas, lui qui possède pourtant une nature pure et rayonnante. [On voit comme nous sommes loin de Denis qui fait passer la grâce par les hiérarchies célestes au risque de rendre peu intelligible la situation du Dieu-homme] . C'est une parenté d'espèce divine, une unité en soi sans rapport ni lien avec quoi que ce soit [entendez avec toute nature cosmique] . Et c'est ici que trébuchent bien des prêtres, car c'est pour eux un pays étranger, un désert trop innommable pour être dénommé, trop inconnu pour être connu. Si tu pouvais t'anéantir toi-même, ne fût-ce qu'un instant ou même pour moins de temps qu'un instant, alors tout cela t'appartiendrait en propre, qui réside dans ce mystère incréé au dedans de toi-même. » (Sermon *Elegi vos,* trad, citée, p. 231 et suiv.)

(3) Ici les formules restent thomistes, mais la pensée ne l'est pas. *(In Sap.,* II, p. 360.)

(4) *Ibid.,* p. 379.

(5) « Le péché cesse d'être péché dès lors qu'on s'en repent... Bien plus, celui qui se serait vraiment identifié à la volonté de Dieu ne devrait pas vouloir proprement que son péché ancien n'eût pas été commis. Non point certes en tant que le péché était une offense à Dieu, mais parce que ce péché même t'oblige à un plus grand amour et tu dois bien admettre que Dieu ne t'aurait point affligé de la sorte s'il n'avait voulu en tirer un plus grand bien. Mais si l'homme se relève complètement du péché, le Dieu fidèle ne songe pas un instant à lui faire expier ses fautes, fussent-elles égales à toutes celles de l'Humanité... Pourvu qu'à cette heure il le trouve dans une droite disposition *(rechte Meinung},* Dieu ne prête aucune attention à ce que fut naguère le pécheur. Dieu est le Dieu présent. » *(Gott der Gegenwaertigkeit.}* Les juges d'Eckhart n'ont peut-être pas bien interprété ces formules de *VUnterscheidung* (XII et suiv.), qui n'impliquent pas la négation du péché telle que l'enseignaient les Frères du Libre Esprit et qui, sans exclure la pénitence, visent surtout l'au delà de cette pénitence même, par référence explicite à la drachme perdue, au fils prodigue, à la Samaritaine et à la Madeleine. (Trad, citée, p. 43, Pelster, *op. cil.,* p. 1123.)

connaisse en Dieu sa pleine perfection [1], que d'une perspective proprement et exclusivement « mystique » où l'ordre « naturel » (éthique, politique ou cosmologique) n'importe aucunement au dépouillement du juste [2], et où le sort purement « négatif » des malheureux qui ont laissé sous le boisseau la lumière divine de leur « arche » mentale ne saurait rien ajouter à la joie des élus [3].

LA VRAIE PAUVRETÉ

Lorsque maître Eckhart annonce à ses auditeurs : « Et maintenant faites attention ; je vais dire ce que je n'ai jamais encore dit [4] », il ne s'agit pour lui ni de prêcher des doctrines ésotériques, ni de rendre publiques des expériences exceptionnelles. Sa seule ambition est d'annoncer la Parole de Dieu, celle qui est offerte dans les *Béatitudes* aux humbles comme aux docteurs. Encore faut-il entendre le sens absolu de la « pauvreté ».

Point ne suffit, en effet, de rejeter l'agitation du monde, d'être résigné aux épreuves, ni même d'avoir le « cœur plein de Dieu » [5]. Eckhart exige davantage : une véritable identification de notre volonté à celle de Dieu. Quel que soit le rôle de la grâce, c'est librement que l'homme devient lui-même le Dieu qui veut en lui et pour lui[6]. Pour atteindre à cette unité, la vie cloîtrée n'est pas toujours une voie sûre ; elle expose le religieux à de graves périls qu'Eckhart, provincial dominicain parlant à ses frères, expose assez souvent : pharisaïsme des œuvres [7], apaisement confortable de la liturgie et de l'oraison[8], spiritualité imaginative et sensible à base trop historique [9]. De ces formules, par elles-mêmes irréprochables, on devine tout ce que pouvaient tirer Béghards et Frères du Libre esprit[10].

(1) En écrivant : « Toutes les créatures dirigent leur course vers la plus haute perfection. Toutes éprouvent le besoin de s'élever jusqu'à leur essence. Toutes les créatures s'unissent dans ma Raison pour devenir en moi Raison. Moi seul je les prépare à retourner à Dieu ». (Sermon *Nolite,* trad, citée, p. 245), Eckhart ne songe qu'à cet état d'union parfaite où le bienheureux retrouve en Dieu les archétypes de toutes choses.

(2) On voit tout ce qui sépare ici l'eckhartisme de la tradition cistercienne du *contemptus mundi* et en même temps de ce qui constituera l'essentiel de *[l'Imitation.* Plus que « méprisé », le monde est « dépassé » et le juste *s'identifie* au Christ plutôt qu'il ne *[imite.*

(3) Le pécheur est « néant » au même titre que tout créé non déifié. Les textes d'Eckhart qu'on vient de citer ne signifient aucunement que l'enfer n' « existe » pas. Il reste que, si l'on conçoit l'existence d'un monde ordonné à la déification des élus, on ne peut rien dire ni rien penser de positif d'une forme d'existence complètement séparée.

(4) Sermon *Nolite,* p. 244.

(5) *Entretiens spirituels,* X. (Trad, citée, p. 40.)

(6) *Ibid.,* p. 37 : « Ce que tu veux avec force et de toute ta volonté, tu le possèdes et ni Dieu ni aucune créature ne peuvent te l'enlever, à condition que ta volonté soit totale et vraiment divine ...»

(7) Eckhart n'est aucunement l'ennemi des œuvres ; les actes de miséricorde sont si précieux qu'Eckhart résolvant dans un tout autre esprit que Duns Scot un problème classique (cf. *supra,* p. 345) conseille d'abandonner toute oraison, fût-ce le ravissement de saint Paul, pour donner une « petite soupe » au pauvre qui a faim. *(Ibid., X,* p. 39.) Cf. le sermon *Comment l'âme doit perdre sa propre essence :* « Soyez assurés d'une chose : la perfection exige que l'homme s'élève dans scs œuvres, qu'elles soient toutes accomplies comme si elles n'étaient qu'une œuvre unique, et cela doit advenir dans le royaume divin où l'homme est Dieu. » *(Ibid.,* p. 253.)

(8) *Entretiens spirituels,* XV11I-XIX. — Ces textes, où les luthériens ont raison de voir une intéressante reconnaissance de la variété des « modes » par lesquels on peut se délivrer de tout mode (cf. C.-E. Luthardt, *Geschichte der christlischen Ethik,* Leipzig, 1888, 1, p. 306), n'impliquent aucune condamnation de l'état religieux.

(9) « Certains vrais spirituels se font obstacle à eux-mêmes sur la voie de la vraie perfection parce que les désirs de leur esprit restent attachés à l'image de l'humanité de Notre-Seigneur. » (Sermon *Expedit vobis,* trad, citée, p. 240.)

(10) Il est évident que les religieux n'ont aucunement le monopole d'un tel pharisaïsme. A tous, clercs et laïques, Eckhart répète inlassablement : Poussez le renoncement jusqu'à renoncer en

L'AMITIÉ DIVINE

On s'est demandé si cette conception de l'union mystique n'entraînait pas une dépréciation de l'agapè comme don de la personne à la personne. Il est bien remarquable que la tradition rhénane conserve précisément de la théologie thomiste la transcription de la grâce dans le langage de l'amitié. Eckhart n'emploie jamais le mot *Freund* sans une nuance de tendresse qui humanise sa dialectique [2] et l'un de ses sermons les plus « métaphysiques » commence par évoquer Jésus comme l'ami fraternel qui nous révèle, « pour que nous soyons fils du même Père », tout « ce qu'il est » et « tout ce qu'il a » [3].

Qu'ainsi aimé dans le Christ, le prochain soit un *aller ego,* saint Thomas l'enseigne aussi [4]. Chez Eckhart, la formule prend un caractère absolu qui semble parfois négliger les conditions concrètes de notre pèlerinage humain pour n'envisager, de façon presque stoïcienne, qu'une sorte d'amitié idéale, qui concerne, par delà toute rencontre providentielle du « prochain », l'humanité en général comme image de Dieu [5]. En définitive c'est bien sur le problème de *Vhisloire* que semble achopper toute mystique de type plotinien. De même que le repentir s'intemporalise au point d'anéantir la faute en sorte qu'on se demande comment Eckhart peut encore y voir une *felix culpa* [6], ainsi la notion même d'un « progrès » paraît secondaire dans cette doctrine qui ne fait guère qu'allusion aux « épreuves » des spirituels, fussent-elles des nuits de l'esprit et qui minimise étrangement le « chemin » de la Croix [8]. Sans doute le maître sait-il que la voie normale de *l"ana6six* passe par l'angoisse, mais il sait aussi que, par le don tout simple de soi-même, par delà la technique trop complexe des « voies » et des « degrés », l'homme qui obtient l'esprit de pauvreté peut « éprouver à l'instant même la Joie débordante de Dieu » [9].

Cette certitude donne à toute l'œuvre d'Eckhart un ton d'optimisme

quelque sorte à votre renoncement lui-même en tant qu'opération. (Cf. Sermon *Ego elegi vos,* trad, citée, p. 230 ; *Entretiens spirituels,* VI, trad, citée, p. 32-33.)

(1) « Il faut renoncer à tout ce qui est personnel au point de vouloir autant de bien à celui qui habite au delà des mers et qu'on n'a jamais vu qu'à celui qui est avec nous et notre ami intime. » *(Sermon* 5, trad, citée, 143.) Alors que saint Thomas admet qu'ex *parte objecti* « Dieu aime plus celui-ci que celui-là, dans la mesure où il veut pour lui un plus grand bien » *(III Sent.,* III, 32), Eckhart se tient au principe absolu que « Dieu aime tous les hommes également et sans distinction ». *(In Sap.,* I, p. 420.)

(2) « Supposons qu'un homme ait un ami qui soit à cause de lui dans la souffrance et le malheur ; ne conviendrait-il pas qu'il fût à ses côtés, qu'il le réconfortât de sa présence, qu'il fît pour l'aider tout ce qui est en son pouvoir ? C'est pourquoi le Seigneur dit qu'il est auprès de ceux qui ont le cœur brisé. » *(Consolation,* trad, citée, p. 92.)

(3) Sermon *Ego elegi vos,* trad, citée, p. 229. E khart précise que « tous les préceptes divins ont leur source dans l'amour, sinon ils ne seraient pas divins. »

(4) *Summa theologica,* la Ilæ, 28, 2. (Cf. Eckhart, *Sermon* 7, trad, citée, p. 188.)

(5) Les enquêteurs de Cologne ne semblent pas avoir compris la doctrine d'Eckhart qui ne dit pas qu'il faille aimer le prochain en tant que créature autant que Dieu, mais qu'aimant tout homme en Dieu le saint ne connaît plus de véritable hiérarchie,car son amour est unique. (Pelster, *op. cit.,* p. 1123.)

(6) Cf. *supra,* p. 207, n. 5.

(7) Les *Entretiens spirituels,* œuvre de jeunesse, parlaient davantage de l'aridité qui est une « suprême consolation pour les amis de Dieu » (X, trad, citée, p. 39) et de la souffrance qu'il faut apprendre à « sentir en Dieu ». Mais l'accent était déjà mis sur ce dépouillement qui d'un seul coup « change l'abjection en honneur, l'amertume en douceur et les ténèbres les plus épaisses en la plus vive clarté ». (XI, trad, citée, p. 41.)

(8) « Pour celui qui serait complètement sorti de soi, il n'y aurait plus ni croix ni douleur, mais tout ne serait plus que ravissement, délice et joie du cœur. » *(Consolation,* trad, citée, p. 90.)

(9) Sermon *Euge, serve bone,* trad, citée, p. 193.

conquérant qu'on ne retrouvera que de plus en plus atténué chez ses disciples, peut-être parce qu'ils ont pu mesurer, mieux que leur maître, le danger psychologique d'une attitude que les « sauvages » que critiquera Seuse interprétaient communément dans le sens d'un quiétisme naturaliste. Mais malgré des apparences qui justifient sans doute la condamnation d'Avignon, les extravagances béghardes sont sans rapport réel avec la voie eckhartienne d'une parfaite « dénudation ».

§2. — Aspects de la mystique rhénane.

LES AMIS DE DIEU[1]

Si la formule *Goliesfreund* apparaît dans la poésie allemande dès le XIIe siècle, c'est à saint Thomas qu'il faut en attribuer la stricte formulation théologique[2]. Chacun des grands disciples d'Eckhart l'emploie avec des nuances qui correspondent à son tempérament[3], mais elle apparaît surtout au XIVe siècle dans les régions de Bâle et de Strasbourg comme le signe de ralliement de groupes spirituels d'une relative homogénéité, qui, comprenant de « pieux laïques » (comme Merswin), mais aussi des prêtres (comme Henri de Noerdlingen) et des religieuses cloîtrées (comme Christine et Marguerite Ebner), juxtaposent communément le motif d'une spiritualité « familière », accessible à des gens simples vivant dans le monde, et l'exigence d'une union parfaite dans l'amour extatique[4].

Certains textes insistent pourtant sur l'impuissance des méthodes spirituelles propres au clergé séculier ou régulier. Dans *VHisloire de la sœur Catherine*[5], une jeune Strasbourgeoise quitte son directeur pour devenir béguine errante, mais le dominicain Eckhart lui enseignera le vrai dépouillement. Avec le *Livre du maître,* les rôles sont renversés : un grand prédicateur rencontre l' « ami de Dieu du Haut-pays », une sorte d'ermite laïc qui lui démontre la vanité de son enseignement, le soumet à une série d'épreuves, et provoque en lui une « conversion » incomplète encore, puisqu'à sa mort il lui faudra subir six jours d'affreuses souffrances au Purgatoire[6]. On sait aujourd'hui que ce texte curieux

(1) Dans son *Histoire du panthéisme populaire au moyen âge et au XVIe siècle* (Strasbourg, 1875, p. 49 et suiv.), il semble que A. Jundt ait parfois confondu la tradition (elle-même confuse), des frères du Libre Esprit et des béghards (condamnés tout au long du XIIIe siècle et, au temps même d'Eckhart, par l'archevêque de Cologne Vierneburg [Cf. W. Preger, *Geschichte der deutschen Alystik,* t. I, appendice, p. 461] pour avoir soutenu l'inutilité du sacerdoce, la vanité des jeûnes et de la vie conventuelle, l'égalité des parfaits dans le Saint-Esprit et un « quiétisme » de l' « amour pur » qui autorisait tous les excès charnels) avec les groupes spirituels d'Amis de Dieu où l'on rencontre des prêtres et des religieux d'une incontestable orthodoxie.

(2) « *Caritas amicitia quaedam est hominis ad Deum.* » *(Summa theologica,* IIa IIæ, 23, 1.) Cf. K. Egenter, *Gollesjreundschaft,* Augsbourg, 1928 et *Idee der Gollesfreund,* dans *Beitrcige zur Geschichte der Philosophie des Alill1clatters, Jubilé Al. Grabmann,* II, 1021.

(3) Chez Tauler, l'ami de Dieu s'oppose en général au « juif », au « scribe », au « pharisien », voire au faux spirituel comme le béghard. Seuse l'oppose également au « sauvage », mais insiste davantage sur le rôle humain de ceux qui nous aident à porter notre croix. Ruysbroeck mettra au-dessus des *amici* les *occulti filii Dei* qui sortent entièrement d'eux-mêmes par un « amour nu, supérieur à tout exercice ». (Voir la conclusion de K. Egenter, *article cité.)*

(4) Un texte caractéristique est le *Discours des quinze degrés.* (Cf. B. Schoemann, *Die Rede von den XV Graden, Rheinische Goltesfreundmystik,* Berlin, 1930.)

(5) K. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker,* Leipzig, 1857, t. II, p. 448.

(6) Bibliographie de la question dans F. Rieder, *Der Gottesfreund vom Oberland,* Innsbruck, 1905, et A. Chiquot, *Jean l'auler et le « Aleisters Buoch ».* Les textes de Merswin ont été édités par A. Jundt, *op. cit.,* VV. Preger, *op. cit.* et par P. Strauch *(Altdeutsche Te.rtbibliothek,* 22 et 25, 1927). Le *Livre du maître a* été traduit par E.-P. Noel dans son édition des *Œuvres* de Tauler (traduction faite sur la version latine de L. Surius, 1911, I, p. 105-227).

est sorti, sinon de la main même, du moins de l'entourage immédiat du banquier Merswin. Le *Livre du maître* appartient à toute une série d'histoires édifiantes où le profane *(l'idiota)* fait la leçon au « clerc » ; l'identification du « grand maître » à Tauler n'a aucune valeur historique, elle reste assez significative d'une atmosphère et d'un temps.

JEAN TAULER[1] Né vers 1300 de bonne bourgeoisie strasbourgeoise, Tauler entre dès sa quinzième année dans l'ordre dominicain où il reçoit l'enseignement d'Eckhart. Vers 1325 il retrouve son maître au *Studium* de Cologne. Réfugié à Bâle au temps de l'interdit, il rencontre Noerdlingen qui lui fait connaître Marguerite Ebner. En 1348, de retour à Strasbourg, il s'intéresse aux projets de Merswin. Il meurt paisiblement en 1361, sans avoir jamais été *magister* et après avoir consacré toute sa carrière à la prédication.

Comme Eckhart il se méfie des subtilités des « grands docteurs de Paris » qui lisent dans les livres des hommes, mais qui ignorent le « Livre de vie »[2]. Mais, plus sobrement « théologien », Tauler évite les outrances verbales. Plus soucieux aussi de préparer les voies à la « percée », il est plus pédagogue et en un sens plus psychologue.

LES TROIS VOIES Ses thèmes pourtant viennent tous du maître et dès le premier sermon de l'édition Vetter, on voit apparaître le sens eckhartien de la première messe de minuit, « celle qui se chante dans l'obscure nuit et qui signifie la naissance secrète advenant dans la ténébreuse Déité, secrète et inconnue » Mais au terme *Gollheit* Tauler préfère souvent le mot biblique *à'Abgrund* (abîme) qu'il oppose moins à *Goti* qu'à *Bild,* c'est-à-dire à cette image qui est à la fois le Verbe et la vie indissolublement unifiée de la sainte Trinité au « fond » de l'âme sainte[3]. Mieux qu'Eckhart, il précise que cette « sur-

(1) Bibliographie. — I. Œuvres. — Nombreuses éditions anciennes à partir de 1498 (Augsbourg, Bâle et Cologne). Éditions critiques par V. Vetter *(Die Predigten Taulers,* Berlin, 1910) et A.-L. Corin *(Sermons de J. Tauler et autres écrits mystiques,* Paris, 1924 et 1929, 2 vol.). Traductions en allemand moderne (sur le texte de V. Vetter) par W. Lehmann *(J. Taulers Predigten,* léna, 1913), et en français (sur le texte de A.-L. Corin) par E. IIugueny, G. Théry et A.-L. Corin *(Sermons de Tauler,* Paris, 1930-1935, trois vol.).

IL Travaux. — H. Denifle, *Taulers Bekehrung,* Strasbourg, 1879 ; M. de Gandillac, *Tradition et développement de la mystique rhénane* (voir *supra,* Bibliographie d'Eckhart), p. 60 à 72 ; M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben,* Munich, 1926, p. 469 et suiv. ; *Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin der scintilla animae in ihrer Bedeutung für die deutsche Mystik im Predigerorden,* dans *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Théologie,* 1899, p. 413 et suiv. ; K. Grünewald, *Studien zu Johannes Taulers Froemmigkeit,* Leipzig et Berlin, 1930 ; E. Hugueny et G. Théry, *Introduction doctrinale* à l'édition des *Sermons de Tauler* (voir ci-dessus, Œuvres) ; W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mitlelalter,* t. III, Leipzig, 1893 ; IL von Redern, *Der Gottesfreund Johannes Tauler und die Freunde Gottes im XIV. Jahrundert,* s. 1., 1923 ; G. Théry, *Esquisse d'une vie de Tauler,* dans *Vie spirituelle,* 1927, p. 117 à 167.

(2) *Pred.* 78, F. Vetter 421. (A.-L. Corin, III, 69, 150-151.) Nous donnons d'abord les références à l'édition allemande, nous ajoutons la référence à l'édition française dont le numérotage est différent (le chiffre romain indique le tome, suivi du numéro du sermon dans le classement de Corin et du numéro de la page).

(3) *Ibid.* 1, 7-8 (I, 1, 163).

(4) *Ibid.* 60 *d,* 300. (II, 29, 68.) Tauler reproche aux *grosse Pfaffen* d'être aujourd'hui d'une raison trop « subtile » : « Les maîtres parlent beaucoup de cette image. » Dire avec saint Augustin qu'elle correspond au ternaire mémoire-intelligence-volonté, ce n'est « que le degré inférieur de la vérité, car c'est redire seulement la nature. Maître Thomas dit que cette image n'est parfaite que lorsqu'elle est en acte par l'exercice des facultés... Mais d'autres maîtres disent, et cette opinion est de beaucoup et indiciblement supérieure, que l'image de la Trinité gît dans le fond le

formation » de l'âme est une grâce surnaturelle venant parfaire une ascension progressive qui est d'abord elle-même *imilatio Christi*[1].

L'éternel ici n'est jamais coupé du temporel. Le *hodie* de Jésus à Zachée est bien un immédiat présent[2], mais la route qui conduit à ce *Nunc* est longue et sans repos[3]. L'éthique purifie *Vhomme extérieur* de ses vices ; l'éducation de l'intelligence et du vouloir éclaire *Vhomme raisonnable* sur sa vraie nature ; la déification « surforme » et achève l'homme *intérieur*[4]. Dans une perspective moins « stoïcienne » que celle d'Eckhart, Tauler décrit avec grand soin le mouvement ascendant de la *minnigliche Begehrung* (c'est-à-dire de l'ep&ig dionysien) qui part d'un attrait naturel du bien, dépasse le « verre noir » de la chair, puis le « verre jaune » de la raison pour se muer par pure grâce en « lumière blanche » au delà de tout désir[5]. Et de même, à côté de la colère maudite dont parle l'apôtre et dont nous sommes les enfants[6], il fait place avec saint Thomas à une indignation légitime qui est le moteur de toute lutte contre le mal[7]. Pour l'âme vraiment sainte, toutes les facultés sont transfigurées[8].

DE L'ANGOISSE A L'EXTASE

Aussi bien Tauler introduit-il dans le vocabulaire eckhartien des nuances nouvelles. Si le *Gemüth* (qui correspond souvent à la *Vernunfl* d'Eckhart)[9] est

plus profond, le plus intérieur et le plus caché de l'âme... et que là dans le fond le fond possède par grâce tout ce que Dieu a par nature ». Citant alors « maître Proklos » qui nomme l'Un « une ténèbre divine, supra-sensible, paisiblement silencieuse et dormante », Tauler fait honte aux chrétiens d'ignorer souvent ce que ce païen a~si bien compris. On voit combien il est profondément eckhartien.

(1) *Pred.* 53, p. 243-244 (III, 65, 116).

(2) *Ibid.* 69, 380 (III, 68, 143-144).

(3) *IUd.* 46, 202 (II, 54, 369) : « Le temps ne devrait jamais être pour nous qu'un passage vers le terme et l'éternité notre demeure et notre terme. Mais le pauvre homme, à cause de la chute de sa nature, se tourne vers le côté le plus infirme en raison de sa cécité et prend tout son repos sur le chemin et oublie sa droite fin... »

(4) *Ibid.* 68, 375 : *Denn ist die dritte Hiérarchie, die wirket in den aller innerlichesten menschen, in den gotgebildeten, gotformigen menschen.* Les Trônes agissent d'abord dans le « fond » humain qu'ils rendent inébranlable, puis les Chérubins illuminent en un instant d'un seul éclair *(mit einem schnellen blicke)* ; les Séraphins achèvent la déification de la même façon instantanée. Et alors la lumière de l'homme enflammé de charité « rayonne aussi sur l'homme de raison et sur l'homme extérieur, en sorte que l'homme paraît si divin... qu'il se tient pour pur néant ». (III, 67, p. 135-136.) Pour le pseudo-Denis seuls les anges proprement dits (dernier élément de la hiérarchie céleste) entrent en contact avec les hommes à titre de messagers. *(Hiérarchie céleste,* IV, 5 et 9.) Tauler au contraire considère chacun des neuf ordres comme symbole d'une étape dans l'ascension mystique et comme auxiliaire effectif de cette ascension. *(Pred.* 68, p. 372 et suiv. ; III, 67 p. 129 et suiv.)

(5) *Pred.* 4, p. 20 (I, 4, p. 195).

(6) *Ibid. U,* 398 (III, 74, 202).

(7) *Ibid.* 56, 260 (III, 70, 156).

(8) *Ibid.* 61, 330 et suiv. (II, 44, 251 et suiv.). Cf. *Pred.* 71, 388 (III, 79, 256) : « Portez-vous en toute ferveur dans les cinq signes sacrés de l'amour. Portez votre force de désir et ensevelissez-la dans les dignes blessures du saint pied gauche ; et ensuite votre force irascible dans la plaie du pied droit. Mettez ensuite votre vouloir propre dans la blessure de la main gauche ; et ensuite venez avec toute la diversité de vos puissances sensibles ; plongez votre raison dans les plaies de la sainte main droite, pour qu'elle dirige et régisse votre homme intérieur de sa force divine. Fuyez ensuite avec votre force d'amour dans le cœur divin béant d'amour afin que Jésus là s'unisse à vous et qu'il attire entièrement votre amour et votre pensée hors de tout ce qu'il n'est pas purement et essentiellement *(dass er euch da mit ihm vereine und euer minne und meinungen zu grunde abziehe von allem das er nichl lauterlichen und wesentlichen ist),* et qu'il vous tire pleinement à lui avec toutes vos forces du dedans et du dehors, et cela par ses saintes et dignes plaies et par son amère et grande Passion. »

(9) On l'a vu, Tauler emploie plutôt *Vernunfl* dans le sens de la paulinienne *(Geist* correspondant en général à 7r>eûua). *Gemüth* est la croix des traducteurs (et pas seulement dans le vocabulaire taulérien). A.-L. Corin adopte « vouloir-foncier », mais sans pouvoir se tenir toujours à cette formule, car *Gemüth* est souvent au delà de tout vouloir, même « foncier ». (Par ex. *Pred.* 6, 348, II, 53, 356 : « L'œil intérieur doit être pur de tout vouloir... »)

parfois synonyme de *Grund,* s'il signifie dans l'homme une marque divine que, de Platon à Proklos, les Anciens ont parfois mieux connue que certains chrétiens \ il est expressément décrit comme « ascension en Dieu » *(Aufgang in Gott)*[1]. Une fois « rassemblé », « recueilli », « unifié », le « cœur » peut alors s'abîmer « dans le plus pur, le plus intime, le plus noble, dans le fond parfaitement intérieur où réside l'authentique Unité »[3]. Mais il doit traverser d'abord des épreuves dont on retrouve la description dans tous les sermons de Tauler : attente et sécheresse[4], lutte indéfinie pour arracher les mauvaises herbes qui repoussent jusqu'au dernier jour[5], connaissance douloureuse de sa propre « dissimilitude »[6,7] angoisse du marin perdu sur une frêle barque dans le brouillard et dans la nuit C'est en vain que certains cherchent une sorte de confort dans la prière et dans l'usage des sacrements[8]. Dieu les poursuit alors comme l'empereur chasse le gibier ; il leur envoie les deuils et les peines, la calomnie et l'incompréhension, les invitant ainsi à ne chercher refuge qu'en lui seul[9]. Les vrais amis de Dieu acceptent dans la nuit d'y demeurer à tout jamais. Seule la brebis entièrement tondue, seule l'âme totalement absorbée [10] connaîtront la brève extase qui leur donnera une noblesse quasi sacerdotale et les lumières nécessaires à leur dur pèlerinage

HENRI SEUSE

Henri Seuse[12] est d'un tout autre tempérament. Né probablement le 21 mars 1296 à Constance, entré lui aussi très jeune au couvent dominicain de la ville impériale, dès l'ado-

(1) *Pred.* 61, p. 332 (II, 44, 256) : «Ce fond était familier aux païens qui méprisaient complètement les choses périssables et tendaient vers le fond. Et alors vinrent les grands maîtres comme Proklos et Platon pour en donner un clair discernement à ceux qui ne pouvaient pas le découvrir véritablement... Mes enfants, c'est un grand péché et une honte que nous autres, peuple arriéré, qui sommes chrétiens et avons de si grands secours, la grâce de Dieu, la sainte foi et le saint Sacrement et tant d'autres grands secours, nous tournions en rond comme des poules aveugles et que nous ne nous connaissions pas nous-mêmes ni ce qui est en nous, et que de tout cela nous ne sachions rien du tout : la cause en est notre grande multiplicité et extériorité, et que nous opérons beaucoup trop avec nos sens, et nos exercices de piété, et nos vigiles, et nos psautiers, et toutes choses semblables qui nous absorbent tant que nous ne pouvons jamais rentrer en nous-mêmes. »

(2) Plus précisément « la prière est une élévation du *Gemûth* en Dieu. Le lieu où l'on doit prier est le *Geist ». (Pred.* 39, p. 154, II, 40, 198.)

(3) *In das latiterete, in das innigsle, in das edelste, in den innerlichesten grund, wo wahre einigkeit ist. (Pred.* 24, p. 101, II, 2, 23.)

(4) Les sécheresses et les crues du Rhin fournissent à Tauler des images familières comme il les aime. *(Pred.* 60 *e,* p. 304, II, 25, 26.)

(5) *Pred.* 74, p. 398 (III, 74, 202).

(6) *Ibid.,* p. 115 (II, 28, 58). Il s'agit de la *dissimilitudo* augustinienne *(Conf.,* VII, 10/ que Tauler rend par *ungleichheit.*

(7) *Ibid.* 41, p. 170 (II, 41, 214) et *Pred.* 43 (II, 45, 272).

(8) Sur le problème de la fréquente communion qui peut être déconseillée dans certains cas nettement discriminés, voir en particulier *Pred.,* 60 /, p. 310 iII, 31, 98).

(9) *Pred.,* 75, p. 704 (III, 75, 213).

(10) *Ibid.* 37, p. 142 (II, 37, 162-163).

(11) *Ibid.* 54, p. 252 (II, 52, 349) : « Quand l'homme a traversé ces épreuves, alors il se tient droit comme le prêtre devant l'autel... A cet homme deiforme, que reste-t-il alors ? Il lui reste une âme pleine de Dieu et un corps plein de douleurs *(eine seele voli Gottes und ein leichnam voli leidens).* Mais alors Dieu transperce d'éclairs si drus le fond de cet homme que toute douleur lui devient trop petite. Et dans cet éclair de Dieu venant dans le fond, l'homme perçoit d'un coup ce qu'il doit faire, ce pour quoi il doit prier ou ce qu'il doit prêcher».

(12) Bibliographie. — I. Œuvres. — *L'Exemplar* (dont l'attribution à Seuse lui-même a donné lieu à d'infinies discussions, mais qui appartient en tous cas à son très proche milieu) réunit la *Vie* (faite en partie de textes de Seuse lui-même, plus ou moins enjolivés, en partie sans doute de textes de sa fille spirituelle Elsbeth Stagel), le *Livre de la Sagesse éternelle,* le *Livre de vérité* et ce qu'on appelle le *Petit recueil de lettres.* Il faut y ajouter *VHorologium sapientiae* (doublet latin de la *Sagesse éternelle* avec d'assez notables différences), le *Grand recueil de lettres* et quelques sermons dont deux seulement sont sûrement authentiques. Première édition des œuvres aile-

lescence, il se voue au service de la Sagesse dans un esprit qui évoque parfois celui de la poésie courtoise. A Cologne, il subit la forte empreinte d'Eckhart. Vers 1327 on le retrouve à Constance où il se livre à d'effrayantes austérités. Comme Tauler à Strasbourg, il connaît les rigueurs de l'exil et de l'interdit ; comme lui, il reste fidèle au pape. De 1348 à sa mort (1366) il résidera surtout à Ulm, mais il prêchera entre Danube et Rhin et dirigera des moniales, dont la plus connue est Elsbeth Stagel, du couvent de Tôss.

L'originalité de Seuse vient surtout d'une rencontre entre un tempérament « féminin » de poète, qui dès son plus jeune âge couronnait de fleurs la statue de la Vierge et s'attendrissait sur la souffrance des oiseaux et d'autre part l'enseignement eckhartien qui vise au dépassement des images sensibles et dont le *Livre de vérité* met en parfaite lumière les bases dialectiques a. Grâce à l'extase que raconte la *Vie* 8, il peut donner à

mandes en 1482 (Augsbourg), traduction latine de L. Surius, Cologne, 1555, très souvent réimprimée, traduction française sur le texte latin, Paris, 1725, sur une traduction italienne, Paris, 1856. Premier essai d'édition critique par M. Diepenbrock, Ratisbonne, 1829, puis par H. Denifle, Munich, 1880. Édition (qui fait autorité) par K. Bihlmeyer, *Heinrich Seuse, deutsche Schriften,* Stuttgart, 1907 (transcription en allemand moderne par E. Diederichs, léna, 1911). La traduction française de Thirjot, Paris, 1899, suit l'édition Denifle, comme aussi la traduction anonyme de la *Sagesse* (Saint Maximin, 1925). Les Extraits de Mme J. Ancelet-Hustache (Paris, 1943) suivent l'édition J. Bihlmeyer ; ils contiennent les parties les moins suspectes de la *Vie,* le *Livre de la vérité,* la *Sagesse éternelle,* le *Grand livre des Lettres,* les *Sermons* I et IV. *L'Horologium sapientiae* fut éditée pour la première fois à Paris vers 1470 et ensuite fort souvent jusqu'en 1724 (Cologne). Peu d'éditions récentes (celle de Munich, 1923, qu'utilise J.-A. Bizet, a paru sous le titre trompeur de *Colloquia dominicana).* Celle de G. Richstaetter, Turin, 1929, reproduit des notes de H. Denifle. Trad, française en 1389, reprise dans l'édition anonyme de Paris, 1493.

II. Travaux. — On trouvera une bibliographie complète dans J.-A. Bizet, *Henri Suso et le déclin de la scolastique,* Paris, 1946, p. 395 et suiv. A retenir surtout : J. Ancelet-Hustache, *Introduction aux Œuvres choisies* traduites dans la collection « Les maîtres delà spiritualité chrétienne », Paris, 1943, p. 7-166 ; J.-A. Bizet, *Suso et le Minnesang,* Paris, 1947 ; M. de Gandillac, *Tradition et développement* (voir ci-dessus bibliographie d'Eckhart. p. 72 a 82 ; C. Gbœber, *Der Mystiker Henirich Seuse.* Freiburg, 1941 ; J. Joergensen, *Le Bienheureux Henri Suso,* dans *La Vie spirituelle,* 1931, p. 31 à 53 ; H. Lichtenberger, *Le mysticisme allemand, Suso,* dans *Revue des cours et conférences,* mai à décembre 1910; W. Preger, *Geschichte der deulschen Mystik,* t. II, p. 309-415; R. Seeberg, *Ein Kampf um jenseitiges Leben, Lebensbild eines miltelalterlichen Frommes (Seuse) in protestantischer Beleuchtung,* Dorpat, 1889.

(1) Le début de *ì'Horologium* (I, 1) décrit un cœur juvénile, «impatient d'amour » et si « plein de vie qu'il ne pourrait souffrir la solitude » et le chapitre xxix de la *Vie* évoque, comme le dit très justement J.-A. Bizet *(HenriSuso,* p. 99), une « sensibilité toute franciscaine » : « Les privations dont souffrent toutes les petites bêtes, les petits oiseaux et autres créatures de Dieu, m'allaient droit au cœur (so *ging es mir an mein herz)* et si je ne pouvais les aider en rien, je soupirais et priais le doux Seigneur suprême pour qu'il leur portât secours. Tout ce qui vit dans le royaume terrestre trouvait grâce et douceur en moi. *(Alles das in erdreich lebt das fand gnad und mildkeil in mir.)* (Bihlmeyer 85. Dans nos références, B. signifiera toujours K. Bihlmeyer, A. IL, Ancelet-Hustache. Comme pour Tauler, nous modernisons l'orthographe et certaines formes.) Cf. *Vie,* Vili, B 26, l'épisode du jour de l'an où les garçons chantaient aubade aux filles et où Seuse nous est décrit transposant cette coutume devant l'image d'une Vierge avec son tendre enfant, symbole de la *schœnen ewigen weisheit.* Dans la prière que la *Vie* prête au jeune Seuse on trouve ces termes poétiques dont J.-A. Bizet *(Suso et le Minnesang)* a étudié l'histoire profane *(frœhlicher ostertag, sommerwonne,* etc.).

(2) Il s'agit d'un dialogue entre le Disciple et la Pure parole *(Der ¡unger* et *das lauter wort)* : « Je vois pourtant qu'il y a une montagne et un val et de l'eau et de l'air et variété de créatures ; comment peux-tu dire qu'il n'y a rien qu'unité ? — Je te dirai plus encore : si l'homme ne comprend point deux *contraria,* c'est-à-dire deux choses opposées n'en constituant qu'une seule *(das ist zwei widerwœrtige ding in einem miteinander),* à vrai dire et sans aucun doute il n'est pas bien facile de parler avec lui de telles choses ; lorsqu'il a compris cela, il a déjà parcouru la moitié du chemin de vie auquel je songe. — Quels sont ces *contraria* ? — Un néant éternel et son devenir temporel *(ein ewiges nichl und seine zeitliche gewordenheit).* — Deux *contraria* en une seule réalité contredisent de toutes manières à toute science. — Toi et moi ne nous rencontrons ni sur la même branche ni au même lieu ; tu suis une voie et j'en suis une autre. Tes questions viennent des sens humains et je réponds selon des sens qui sont au-dessus de toute prise humaine *(ich antworte aus den sinnen, die da sind über aller menschen gemerke).* Tu dois te dépouiller de tes sens *(sinnelos werden),* si tu veux aboutir là où tu connaîtras la vérité par la nescience *(mil unbekenen). »*

(3) Il (B. 10-11).

ses élans sensibles une forme conciliable avec l'enseignement de son maître. Pour lui, en effet, la Déité se concrétise dans le personnage biblique de la Sagesse éternelle, considéré lui-même à travers l'Humanité (plutôt souffrante que triomphante) du Verbe incarné [1].

PRUDENCE THÉOLOGIQUE

On retrouve chez Seuse les thèmes essentiels d'Eckhart : le dépassement necessaire des images et des concepts [2], le rejet au moins momentané de la conscience réflexive [3], la définition du *Grund* comme pure simplicité et comme forteresse intérieure [4], la « surformation » de l'homme déifié [6], la vanité des distinctions scolaires entre grâce et nature [5], le double néant de la créature et de l'Abîme incréé [7], la valeur positive de la tentation et même du péché [8], cette liberté enfin qui est au delà du vouloir [9]. D'autre part, sur le rôle de l'amertume et sur la voie féconde de l'inégalité comme épreuve crucifiante [10], Seuse est tout près de son contemporain Tauler.

Il reste que la condamnation du maître l'a rendu très circonspect. Il insiste longuement sur la distinction entre le créé et l'incréé [11]. Il précise avec la tradition que le Christ est la seule image « propre » du Père et que l'homme n'a pas été créé *imago,* mais seulement *ad imaginem* [12]. Surtout il prémunit ses dirigés contre les interprétations béghardes du repentir dans ce chapitre de la Vie qu'on a intitulé : *Bonne distinction entre vrai et faux abandon* [13].

(1) J.-A. Bizet distingue bien les deux récits que Seuse fait de sa rencontre avec la Sagesse. Dans la *Vie* et *VHorologium,* les Livres sapientiaux forment le fond de tableau. Il s'agit de cette mystérieuse entité à la fois proche et lointaine qui est en même temps l'Épouse du *Cantique* et la Reine à robe d'or que le Psalmiste place à la droite de Dieu, tout à la fois le Bien suprême des philosophes et la sublime fiancée qu'exige son cœur amoureux, le Verbe éternel et le Christ incarné (p. 108-110). Dans le *Livre de la sagesse,* il s'agit plutôt d'une force intérieure « qui joue mystérieusement » en lui, comme une sorte de démon socratique et qui se révèle en l'invitant à contempler l'Humanité douloureuse du Christ en croix (p. 110-112). En réalité l'image composite de la Dame céleste s'est formée peu à peu et l'essentiel était pour Seuse de pouvoir transposer le thème du mariage mystique sans changer lui-même de sexe. (Il serait intéressant à cet égard de comparer la mystique rhénane repensée par Seuse aux expériences d'une sainte Catherine de Sienne qui parlera elle aussi du « Livre de vie » écrit en lettres de sang sur le corps même du Christ *[Lettre* 247, Rome, 1940, p. 318] et dont il n'est pas sûr, quoi que prétende un récent historien aveuglé par de vifs partis-pris contre tout ce qui lui paraît à tort ou à raison dépendre de saint Thomas, qu'elle n'entende pas la manifestation de la *Déité* dans un sens assez voisin de celui de Seuse : *Tu unisti le in noi, descendendo della grande altezza de la dita tua in fino alla basseza del loto de la nostra umanità... Cosi o conosciuto te, abysso, di carità, in me, Oraison V* du 18 février 1379. Cf. L. Canet, *L'expérience spirituelle,* p. 300-301 dans B. Fawtier et L. Canet, *La double expérience de Catherine Benincasa,* Paris, 1948.)

(2) C'est ce que signifie le *sinnelos* du passage cité à la page précédente, n. 2. (Cf. la remarque de Mme J. Ancelet-Hustache, p. 292, n. 4.)

(3) *Vie,* IL (A. H., 241 ; B., 168).

(4) *Jbid.,* A. H., 234 ; B., 164 *(Es ist etwas von innen einfæltig]* et A.IL, 242, B , 169 *(in inburgheit).*

(5) *Vérité,* IV, A. H., 287; B., 336.

(6) « Comme personne en ce monde temporel ne peut connaître de façon sûre la différence propre entre nature et grâce, aussi bien, qu'il soit de nature ou de grâce, dès qu'apparaît en toi un plaisir, une joie, un agrément, dans ton cœur ou dans ton corps, sois prompt à te retourner vers Dieu pour le lui offrir, afin qu'il soit consumé à ma louange, puisque je suis à la fois un Seigneur de nature et de grâce ; et ainsi ce qui est maintenant nature deviendra en toi surnature. » *(Sagesse,* XXIV, A. H., 441 ; B., 311.)

(7) *Verstehst du nicht, dass der kræftig entwordenlicher einschlag in das nichls entschieht in dem grunde allen untercheid ? (Vérité,* V, A. H., 295 ; B., 343.)

(8) *Sagesse,* XXIV (A. IL, 441-2 ; B., 311-312). Cf. *Sermon* I (A. IL, 548-549 ; B., 499 : *Selig sei die sonde !).*

(9) *Vérité,* V, A. H., 303 ; B., 349.

(10) *Sagesse,* 1, A. IL, 322; B., 200.

(11) *Vérité,* V, A. IL, 297 ; B. 345.

(12) *Ibid.,* VI, A. H., 300; B., 355.

(13) « Il faut savoir de plus qu'on trouve deux sortes d'abandon *(zweierlei gelassenheit),* l'anté-

Tout aussi vigoureusement Seuse redresse la perspective « gnostique » que certains sectaires pouvaient tirer des paradoxes eckhartiens. Assurément, de toute éternité choses et personnes résident dans l'essence divine en tant que « participate »'. Mais *ïʼAusbruch* (émanation ou procession) est autre chose qu'un pâle reflet de l' « exemplaire éternel » ; et c'est précisément parce qu'il se reconnaît comme créature de Dieu que l'homme découvre à la fois sa dignité et sa dépendance 2.

Les formules eckhartiennes risquaient parfois de dépersonnaliser l'amour. Seuse insiste devantage sur la relation individuelle du Je divin au Tu humain 3. Et toute son œuvre est pleine de dialogues brûlants qui ne prennent toute leur valeur qu'au niveau spirituel où l'Humanité du Christ est la seule voie sûre vers sa Divinité 4. L'image du Calvaire est ici tout à fait centrale, traitée selon un mode pathétique qui correspond à l'évolution de la piété au xive siècle 6. Mais dans ces « compositions » imaginatives qui font penser déjà à saint Ignace de Loyola, les anges jouent aussi leur rôle qui n'est pas purement symbolique 6. La Vierge Marie occupe naturellement dans cette « armée du Ciel » une place privilégiée qu'elle n'avait ni chez Eckhart ni même chez Tauler 7 ; la *mater dolorosa* que Seuse décrit pleurant au pied de la Croix 8 n'est pas seulement le modèle d'une « âme parfaitement noble », mais une « mère de miséricorde » et même, dans une perspective théologique promise à un riche avenir, la « véritable médiatrice de toute grâce »9.

POÉSIE ET MYSTIQUE

La poésie de Seuse est toute nourrie de la Bible. S il est vrai que l *athlète* de saint Paul devient ici le « chevalier servant » de la Sagesse suivant des règles qui rappellent celles de l'amour courtois, le thème nuptial vient surtout du *Cantique des cantiques* sans que pourtant les métaphores « érotiques» en constituent, tant

cèdent *(vorgehende)* et le conséquent *(nachgehende).* Si un voleur tenté de commettre un larcin rentre en lui-même et obéit à sa raison, c'est là l'abandon antécédent et le plus noble, car l'homme demeure dans son innocence... C'est pourquoi il ne faut pas être trop audacieux et s'abandonner au péché, comme le disent certains insensés. » *(Vie,* XLVIII, A. H., 230-231 ; B., 161-162.)

(1) Quoi qu'en ait pensé J.-A. Bizet *(op. cil.,* p. 343 et suiv.), les formules de Seuse n'impliquent ni concession à l'ockhamisme, ni rien qui évoque la forme individuante des Scotistes.

(2) *Vérité,* III, A. H., 281-282 ; B., 332. En précisant la supériorité *(pour* l'existant créé) de son existence sur l'essence qu'il possède dans la pensée divine, Seuse ne contredit qu'en apparence Eckhart qui considère la supériorité de l'existence assumée en Dieu *après le Durchbruch.*

(3) Avec saint Bernard *(In Cant., Sermo* LXIX) la Sagesse répond au Serviteur qui réclame « une tendresse et un amour particuliers » : « Je suis un amant tel qu'il n'est ni diminué par l'unité, ni multiplié par le nombre. Je suis en tous temps aussi soucieux et occupé de toi seul, je veux me faire aimer de toi seul et j'accomplis tout ce qui te concerne comme si je n'avais souci d'aucune autre créature. » *(Sagesse,* VII, A. H., 350-351 ; B., 226-227.)

(4) « Mon Humanité est la voie à suivre, ma Passion la porte à franchir pour atteindre ce que tu cherches. » *(Sagesse,* H, A. H., 326; B., 205.)

(5) *Ibid.,* III, A. IL, 329; B., 207.

(6) *Ibid.,* XII.

(7) Le Sermon de Tauler pour la fête de l'Assomption *(Pred.* 46, p. 201 et suiv. ; II, 54, p. 367 et suiv.) est surtout un commentaire mystique du verset de *VEcclesiaste* (XXIV, 7) appliqué à la Vierge : *In omnibus requiem quaesivi,* Tauler donne Marie en exemple parce que la Mère de Dieu, plus proche de Jésus qu'aucun homme, « n'a jamais trouvé un seul instant son repos et sa satisfaction » dans la présence charnelle de son divin Fils, mais que « sans cesse son cœur montait et s'élevait jusqu'à l'abîme de Dieu. En lui seul était sa paix, en lui était son héritage, son repos, sa demeure ». (Ed. Vetter, p. 202 ; trad. A.-L. Corin, p. 368-369.)

(8) *Sagesse,* XVII, A. H., 394; B., 268.

(9) *Ibid.,* XII, A. H., 368 ; B., 243 et XVI, A. H., 392-393 ; B., 266-267 *(Du bist auch der gnadenlor... Eya nun, eine frati himmelreiches und erdreiches, nun stand auf und sei eine mittlerin, eine gnadeerweberin).*

s'en faut, le contenu essentiel L Le tendre et douloureux poète de Constance a pu s'attarder plus longtemps aux étapes imaginatives du dépouillement, tandis que Tauler décrivait plus didactiquement l'angoisse proprement « existentielle » du vide intérieur. Comme leur maître commun, l'un et l'autre n'ont jamais tendu qu'à cette mystérieuse plongée dans l'insondable abîme où l'âme déifiée devient par grâce ce qu'est Dieu même par nature 1.

L'ANONYME DE FRANCFORT

Présentant en 1516 ce qu'il appelait *Theologia deutsch* 3, Luther retenait surtout de cet opuscule spirituel le mystère de la régénération dans le Christ d'un homme par soi impuissant à aucune œuvre méritoire. Certains ont voulu établir une continuité historique entre le condamné de 1329 et le révolté de 1520 4. D'autres, il est vrai, appliquant à la « Théologie allemande » le même traitement qu'aux sermons eckhartiens, parlaient de quiétisme, de panthéisme, voire de romantisme et d'idéalisme 5. Les deux thèses sont également insoutenables. Philosophe éclectique et peu original, le Francfortois, sans doute un prêtre de l'ordre teutonique, est en matière spirituelle un disciple des Rhénans, qui atténue volontiers les paradoxes du maître et se méfie des béghards, qui fait place aussi, comme Tauler, à des traditions cisterciennes et franciscaines.

Après un préambule qui juxtapose Aristote et Plotin ", l'auteur évoque l'image platonicienne du soleil qui luit pour tous et qui n'échappe qu'aux aveugles '. Mais le créé, en tant que tel, reste insensible à cette lumière ; il lui faut donc dépouiller son « ipséité » ; anéantir ce qui n'est en lui que néant, en d'autres termes ne s'attribuer la possession réelle

(1) Le thème de l'amitié garde toute sa valeur chez Seuse (voir les belles pages de la *Lettre VII,* A. H., 476 ; B., 429). La Sagesse n'est pas seulement l'amante ‹ si belle et si ravissante », qui ‹ enferme » l'aimé dans ses bras et qui orne sa main « de l'anneau nuptial » *(Sagesse,* I, A. H., 323 ; V, A. H., 336, etc.), elle est aussi la Mère qui, pour l'éprouver, refuse à son enfant ses « mamelles de suavité », le « père justicier » qui réclame à la fois « une crainte filiale et un doux amour », un « tendre maître » aux pieds duquel le serviteur « expire d'amour » (VII et IX).

(2) *Ibid.,* XII, A. H., 370 ; B., 345.

(3) Bibliographie. — I. Textes. — Il existe deux textes, l'un moins long, connu par Luther (édit. Wittemberg, 1516 et 1518, trad, française, Amsterdam, 1676), l'autre plus long, découvert en 1851 par F. Pfeiffer (réédition par W. Uhl, *Der Frankforter, eyn deutsch Theologia,* Bonn, 1912, trad, française par M. Windstosser, Paris, 1911).

II. Travaux. — J. Bernhardt, Per *Frankfurter,* Cologne, 1922; J.-A. Bizet, La *querelle de VAnonyme de Francfort* dans *Études germaniques,* 1948, p. 201 à 207 ; H. Hermelinck, *Text und Gedankengang der Theologia deutsch,* dans *Festchrift zum* 70. *Geburtstag von Th. Brieger,* Leipzig, 1912 ; J. Paquier, *L'orthodoxie de la Théologie germanique,* Paris, 1922 ; M. Windstosser, *Études sur la Théologie germanique,* Paris, 1911.

(4) Cf. G. Della Volpe, *Misticismo,* p. 281 et suiv.

(5) Cf. H. Buettner, *Das Büchlein vom vollkommenen Leben,* léna, 1907.

(6) L'Anonyme distingue d'abord le parfait et l'imparfait. En soi immuable, et sans mouvement, le parfait meut et modifie toute créature, laquelle n'a d'être qu'en lui (« *In [dem Vollkommenen] aile dinge ihr wesen haben,* ce qu'il faut entendre dans le même sens que les formules analogues d'Eckhart. Cf. XXXVI : *aile dinge haben ihr wesen wahrlicher in Gott denn in ihr selber).* De soi l'imparfait ne peut « ni concevoir ni nommer ni penser le parfait » *(Theol. deutsch.,* I). (Nous nous référons au texte de F. Pfeiffer, 4e édit. Gütersloh 1900, que nous traduisons nous-même.)

(7) Dans cette perspective, l'être créé, par tout ce qui n'est pas en lui présence naturelle de l'incréé, semble se réduire à un « accident » ou à un « reflet » (1, *in fine : ein zufalloder ein glast und ein schein der nicht wesen ist oder nichl wesen hai* [c'est-à-dire n'est ni existence ni essence] *anders als in dem feuer.* Mais la suite montre qu'il s'agit bien d'une participation, puisque « le bien éternel se manifeste et agit plus ou moins dans les créatures », déterminant leur degré de valeur ontologique et éthique. (Chap, vi.)

d'aucun bien, fût-il aussi authentique que l'« être, la vie, le savoir, le connaître et le pouvoir »\

Z-.l r JlaTJxl Djccfvz-ri? Comme chez Eckhart, le fait historique de l'incarnation semble parfois, non se réduire, mais s'identifier mystérieusement à l'inhabitation divine dans l'âme du juste, de celui qui s'est effacé devant la grâce, pour la laisser agir « sans obstacles ». Cette passivité de l'homme *(lauleres leiden)* ne doit s'entendre pourtant que dans un sens mystique. Le Francfortois critique vivement tous ceux qui se prétendent « libres », disant arrogamment que les « fils de Dieu » n'ont besoin ni de l'aimer ni de le désirer, ni de le louer ni de l'honorer 2. Précisément la rectitude consiste à reconnaître dans le Christ même la source de nos bonnes œuvres.

A ce prix seul le non-savoir devient effectivement savoir. Union de deux natures, Jésus avait deux yeux, l'un tourné vers le temps, destiné au « labeur, à la souffrance, au martyre et à la peine », l'autre impassible et, même sur la colonne de la flagellation et sur la Croix de la Passion, jouissant en paix de la parfaite plénitude divine. A la différence du Christ, la créature n'a pas reçu pouvoir d'œuvrer en même temps « à droite et à gauche ». Pour s'intérioriser pleinement, il lui faut renoncer à toute opération externe ; ce renoncement, qui n'est possible ici-bas que par instants, nous donne seul un « avant-goût de la Béatitude éternelle » 3.

LIMITATION DE JÉSUS

En attendant, de même que Jésus avant de ressusciter descendit aux Enfers, l'ami de Dieu doit refuser toute consolation, se connaître humblement dans son indignité ; tel est le vrai repentir qui seul ouvre les portes célestes 4, celles de la joie que Jésus laissa en partage à « tous ceux qui l'aiment et qui l'imitent » 5. Mais, loin d'insister sur le caractère immédiat de la déification, l'anonyme de Francfort, fidèle à la tradition chrétienne, décrit avec soin les trois étapes de la purification, de l'illumination et de l'union 6.

(1) Chap. ii. Si la créature pense encore que rien de tout cela lui appartient ou dépend d'elle, « aussi souvent et autant que cela advient, elle se détourne du Bien ». L'auteur ajoute : « Qu'est-ce que le diable a fait d'autre, et après lui Adam ? » Cf. : « Dès lors que l'appropriation advint, il était tombé, n'eût-il mangé aucune pomme. » (Chap, in.) L'appropriation consiste à dire : *Moi le mien, à moi.* Cf. au chap. IV la notion de l'honneur *[ruhm oder ehre)* ravi à Dieu par l'affirmation de la créature comme existence indépendante.

(2) Agir ainsi serait se réduire à l'état de bête sans raison. (Chap. v. — Cf. les chap, xxv et xxvi où les deux fruits gâtés qui sortent de la semence du mauvais esprit sont deux sœurs volontiers associées : l'ambition et le goût de briller d'une part [c'est-à-dire l'orgueil spirituel], d'autre part cette fausse « liberté » qui se moque des lois et des préceptes, oubliant que le Christ est venu les parfaire, non les abolir, et qu'il a fait du mariage un sacrement.)

(3) « Beaucoup disent que le total dépouillement des créatures et de soi-même est impossible ici-bas. Mais saint Denis veut que ce soit possible, comme on le voit lorsqu'il écrit à Timothée : pour saisir l'intimité divine, tu dois faire taire sens et sensibilité, raison et rationalité, etc. » (Chap, vin.) Dans cet instant divin, l'homme dépasse le temps et tout ce qu'il avait temporellement perdu lui est entièrement rendu : « Quiconque y atteint n'a plus rien à chercher : il a trouvé sur terre le royaume céleste et la vie éternelle. » Mais le chap, xxix précise qu'avant sa mort le « voyageur » ne peut atteindre durablement à un niveau d'union extatique tel qu'il échappe à toute « motion » des choses extérieures.

(4) Chap. xi.

(5) Chap. xi!.

(6) Chaque étape se divise elle-même en trois, selon le schème dionysien des neuf chœurs : repentir-confession-pénitence ; mépris du péché-exercice des vertus et bonnes œuvres-résignation dans les épreuves ; pureté du cœur-amour de Dieu-contemplation du Créateur. (Chap, xiv.)

Sur la mort de l'homme en Adam et sur sa résurrection dans le Christ, sur la substitution de l'homme nouveau au vieil homme, sur la responsabilité du pécheur dans un mal qui est vraiment son œuvre [1], sur l'impuissance de la science et de la raison sans renoncement effectif à soi-même et au monde, sur la liberté comme image inamissible de Dieu dans la créature, sur le rôle fondamental de la *Vita Christi* qui doit rester le modèle du chrétien jusqu'à sa dernière heure [2], sur l'amour de Dieu qui, chez l'homme déifié, rayonne comme l'Ay«T>! divine en charité agissante à l'égard de toute créature [3], la doctrine du « petit livre », moins audacieuse souvent que celle d'Eckhart, paraît pleinement orthodoxe et même traditionnelle [4]. Sans la faveur que devait lui réserver après Luther toute une école piétiste, il aurait pu connaître auprès des catholiques un succès analogue à celui de *VImilalion* dont il rappelle souvent le ton [5].

JEAN DE RUYSBROECK[6]

La tradition rhénane s'est étendue bien au delà des frontières géographiques du *Rheinland.* Eckhart était venu de Thuringe. Ruysbroeck est Brabançon. Né en 1293 dans la banlieue flamande de Bruxelles, il fait aux « écoles latines » d'assez médiocres études Ordonné prêtre en 1317, il exerce à Sainte-Gudule un ministère de vingt-cinq ans pendant lequel il se heurte vivement aux extravagances de certaines béguines. Retiré en 1343 avec un

(1) Le chapitre xvn s'oppose expressément aux bégbards qui prétendent se situer « par delà le bien et le mal ».

(2) La Déité dépasse « tout vouloir, tout savoir, toute Révélation ». Mais c'est comme « Dieu » que le parfait s'est révélé à l'imparfait et c'est comme « Homme-Dieu » qu'il doit être imité. (Chap. XXXI.)

(3) Chap. XXXIII et xxxix.

(4) Là, par exemple, où Eckhart disait contre tous les docteurs : « Ce qui brûle en enfer, c'est la privation », j'Anonyme répond avec saint Bernard : « C'est le *proprium* ». (Chap, l et li.)

(5) « Si l'homme n'avait d'autre nécessité ni obligation que là où l'appellent Dieu et la Vérité, il aurait moins à faire et serait moins absorbé qu'aujourd'hui, car l'homme se crée force inquiétudes et soucis qu'il pourrait très bien s'épargner ». (Chap, xxi.) — La référence à Tauler comme une autorité (chap, xiii) et divers indices de style et de doctrine invitent à situer le « petit livre » (qui n'est pas une « théologie » et qui n'a rien de spécifiquement « allemand ») dans la deuxième partie du siècle, au temps où la « joie » eckhartienne se teinte d'austère résignation.

(6) Bibliographie. — 1. Œuvres. — Les principales œuvres sont, dans un ordre chronologique vraisemblable : *Le royaume des amants de Dieu* (vers 1330-1336), *Les noces spirituelles, L'anneau ou la pierre brillante* (vers 1336 ?), *Les quatre tentations, Le miroir du salut éternel* (1359 ?), les *Sept clôtures* et les *Sept degrés de l'amour spirituel, Le livre des douze béguines,* le *Tabernacle,* le *Livre de la plus haute vérité.* Une *Somme de la vie spirituelle* et quelques prières et sermons n'ont été conservés que par la traduction latine de L. Surius *(Opera,* Cologne, 1552). La première édition complète en moyen-néerlandais est celle de J. David *(Werken van Jan van Ruysbroeck,* Gand, 1858-1868, 6 vol.). Édition critique des *Werke* parla Société Ruysbroeck, Malines, 1932, quatre vol. — Traductions françaises : *Œuvres* par les Bénédictins de Saint Paul de Wisques, Paris, 1915-1938,6 vol. (sur le texte de David), *Noces spirituelles* par M. Maeterlinck, Bruxelles, 1891, *Œuvres choisies* par E. Hello (sur le texte latin), Paris, 1869 (rééditées en 1921), *Œuvres choisies* (traduites sur l'édition critique par J.-A. Bizet, Paris, 1946).

IL Travaux. — A.-M. d'AsBECK, *La mystique deRuysbroeck VAdmirable,* Paris, 1930; J.-A. Bizet, Introduction aux *Œuvres choisies,* collection *Les maîtres de la spiritualité chrétienne,* Paris, 1946 ; A. Combes, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson,* Paris, 1945 ; W. De Vreese, art. dans la *Biographie nationale de Belgique,* tome XX, col. 507 à 588 ; G. Dolezich, *Das religiæse Erlebnis in den Schriften des Mystikers J. van Ruysbroeck,* dans *Théologie und Glaube,* 1921 , p. 340 à 355 ; *Die Mystik Johannes van Ruysbroeck, Breslauer Studien zur hist. Theol.,* IV, Habelschwerdt, 1926; Dom J. Huyben, *Le Bienheureux Jean Ruysbroeck,* dans *Vie spirituelle,* 1922, p. 100 à 114 ; L. Reypens, *Le sommet de la contemplation mystique chez le Bienheureux Jean de Ruysbroeck,* dans *Revue d'ascétique et de mystique,* 1922, p. 240 à 272 ; A. Wautier d'AYGALLiERS, *Ruysbroeck l'Admirable,* Paris, 1923.

(7) Denis le Chartreux le traite *d'illettré* et *d'idiot (Tract, de donis Spiritus sancti,* II, 13, cité par J.-A. Bizet, *Œuvres choisies* de Ruysbroeck, p. 19), mais le thème de *VIdiota* est un Leitmotiv assez littéraire (cf. notre *Philosophie de Nicolas de Cues,* Ire partie, chap. 2, sing. p. 64).

petit groupe d'amis dans l'ermitage de Groenendael, il y prend cinq ans plus tard l'habit des augustins et Ruysbroeck devient prieur d'une « prévôté », dont le cadre s'élargit sans priver pour autant le solitaire de ses moments de méditation, voire d'extase au pied d'un tilleul longtemps vénéré. Le jour de sa mort (2 décembre 1381), Thomas a Kempis raconte qu'un mystérieux carillon sonna à Deventer à l'oreille intérieure de Gérard Groote. En 1783, les restes de Ruysbroeck furent transportés à Sainte-Gudule où son culte est autorisé depuis 1885.

DERUYSBfíOECK

Dans un style moins fulgurant, on retrouve chez Ruysbroeck le mouvement des sermons eckhartiens, la même , itié indulgente pour ceux qui ne peuvent comprendre, le même appel à l'indicible expérience dans le *Grund* où s'opère l'union sans mode et sans intermédiaire [1]. Ici aussi la *Déité* est qualifiée de « mer sans fond », de « profondeur abyssale », de « silence obscur », de « sauvage désert » [2]. Située au delà de toute opération « dans un éternel repos selon son unité essentielle » [3] ou pour mieux dire « suressentielle »[4], elle ne s'atteint que par le « non savoir »[5]. « Homme noble »[6], « étincelle de l'âme » [7], « désappropriation » et « abandon » [8], tout cela est eckhartien, ainsi que ces formules d'union « sans différence » qui ont choqué Gerson et Bossuet et qui ne valent en tout état de cause qu'au niveau du *raptus* [9]. D'autres images rappellent davantage Tauler, mais peuvent venir directement de saint Bernard : celle de la « chasse » ou encore de cette manducation divine qui doit réduire l'homme délaissé à l'état de nourriture que Dieu possède et savoure en la « dévorant »[10].

(1) « Toute parole, tout ce qui s'apprend et s'entend selon le mode des créatures, demeure inadéquat, loin en deçà de la Vérité dont je veux parler. Mais qui est uni à Dieu et éclairé dans cette Vérité est capable de saisir la Vérité par elle-même. Car comprendre et entendre Dieu au delà de toute image, tel qu'il est en soi, c'est être Dieu avec Dieu... Aussi bien, que ceux qui ne comprennent point cela et qui ne l'éprouvent point dans la jouissance unitive de l'esprit aient garde de se scandaliser... Que celui qui veut comprendre meure à lui-même et vive en Dieu ! » *(Noces spirituelles,* III, prem. part., trad. J.-A. Bizet, p. 350-351.)

(2) *Ibid.,* II, 2-3, trad, citée, p. 278.

(3) *Ibid.,* II, 4, p. 320. Se référant à la dialectique des opposés indiquée par Eckhart dans son commentaire de la *Sagesse* (II, p. 236 : « *motus sine motu* »), Ruysbroeck précise mieux sans doute l'inséparabilité de l'Unité et de l'opération *ad intra'.* « L'un est le complément de l'autre, car le repos réside dans l'unité et l'activité dans la Trinité, l'un et l'autre subsistant dans l'éternité. »

(4) *Royaume,* IV, trad, citée, p. 135.

(5) « *In eenen niet weten* » *(Royaume, N,* p. 176).

(6) *Ibid.,* p. 178 : « L'homme noble se communique par toutes ses vertus, à l'instar de Dieu qui s'écoule par tous ses dons, et cependant il demeure dans une éternelle jouissance et se tient avec Dieu au-dessus de tous les dons. Tel est l'homme éclairé qui pratique la vie commune dans toute sa noblesse. » Cette notion de « vie commune », qui enracine dans la communication mutuelle des Personnes l'idée essentielle pour Ruysbroeck de *communauté,* est l'un des aspects les plus originaux du ruysbroeckisme, et qui comporte des conséquences sociologiques symbolisées par les paraboles de l'« abeille » et de la « fourmi » *(Noces,* p. 252 et 261) : « L'abeille ne prend son repos sur aucune Heur ni sur rien qui la délecte par sa beauté ou sa suavité, mais *elle reoient à l'unité de l'essaim rassemblé afin de devenir féconde...* La fourmi est forte et sage et elle a la vie dure. *Elle se tient volontiers dans la compagnie de ses semblables.* » Ici nous sommes loin de *YImitation.*

(7) «*funke der zielen », Noces,* p. 186. (La notion de *scintilla animae* n'a rien de spécifiquement eckhartien, sinon par l'usage qu'en fait le Thuringien en rapprochant la formule classique de *Yaliquid increatum.* Cf. L. Reypens, art. *Cime de l'âme* dans *le Dictionnaire de spiritualité,* II, 1933.)

(8) La *ghelatenheyt* s'étend chez Ruysbroeck jusqu'au plan de la vie sociale elle-même où elle vient infléchir le réalisme sociologique de la communauté dans le sens d'un communisme évangélique à la manière de l'Église primitive. (Voir J.-A. Bizet, 68-69.)

(9) *Noces,* II, 2-3, p. 258. *Livre de la plus haute vérité,* XII, p. 147.

(10) « C'est cela, manger et être mangé,
Pour moi j'ose m'y risquer :
Celui qui a le moins à donner,
C'est lui qui est dévoré. » *(Royaume,* II, 125.)

L'ERREUR DES BÉGHARDS

Sur un point pourtant, le contraste avec Eckhart est évident. Loin d'être un simple objet de discussions théoriques qui n'importe guère au spirituel, la différence entre la nature et la grâce est si fondamentale chez Ruysbroeck qu'elle seule lui permet de confondre les béghards ou les disciples bruxellois d'une certaine Bloemardinne à laquelle il se peut qu'il se soit heurté aux débuts de son ministère. Si les esprits prétendus « libres » s'imaginent en effet « qu'ils sont l'essence divine, au-dessus de la distinction des trois Personnes, [s'] ils se prétendent établis dans un tel repos qu'en quelque sorte ils ne sont même plus être », c'est qu'ils ignorent que nous sommes tous « naturellement » porteurs d'une image éternelle qui nous permet « en la partie la plus haute de notre âme de recevoir sans médiation la lumière de Dieu... à la façon d'un miroir sans tache » [1]. Mais cette noblesse native « ne nous rend ni saints ni bienheureux, car tous la possèdent, bons et mauvais » [2]. Or, les « luxurieux de l'esprit », ceux qui prêchent un faux abandon s, ont pris pour une véritable déification un simple « état de loisir », un « repos naturel », d'ailleurs « agréable et profond », et qui de soi n'est aucunement péché.

Or, loin de considérer avec Eckhart que Proklos et Plotin ont des leçons à donner aux tièdes d'aujourd'hui, l'auteur des *Noces spirituelles* voit dans cette mystique sans grâce la source presque inévitable de l'orgueil et de la chute [4]. Il lui reproche surtout de conduire au mépris des vertus. Dans la véritable perspective chrétienne, le quiétisme est impossible, car la grâce procède d'un amour qui est l'acte éternel de Dieu. Restaurant la « similitude » perdue par le péché d'Adam (au delà de l'« image » inamissible où s'arrête toute contemplation « naturelle »), elle rend au « fond » de l'âme ce caractère divin qui lui permet de « croître sans cesse et de grandir en nouvelles puissances » [5].

LA LIBERTÉ ET LE TEMPS

Tel est bien, croyons-nous, le message essentiel de Ruysbroeck à son temps. Il donne tout son sens à cet aspect le plus vieilli de son œuvre qui rappelle plutôt saint Bonaventure que saint Thomas et qui nous invite, à travers des symboles arithmétiques, astrologiques, météorologiques, médicaux ou zoologiques, à retrouver dans le monde lui-même comme *imago Dei* les « vestiges » dégradés d'un univers harmonieux qui reprendra sa plénitude après le Jugement dernier [6]. Ruysbroeck met en très vive lumière ce qui oppose le christianisme à toutes les formes d'idéalisme : le sens de *l'historicité*. La chute et le salut ne sont ni des idées ni même de simples événements, mais bien des actes libres et temporels. Rien de plus absurde, par conséquent, que de confondre la transcendance de la Déité, qui échappe à

(1) *Les douze béguines,* XIX, 14, trad, citée, p. 52.
(2) *Noces,* II, 4, p. 305-306.
(3) *Ibid.,* II, 4, p. 341.
(4) *Ibid.,* p. 335-336. Dans les pages qui suivent, Ruysbroeck fait une très fine analyse des diverses motivations psychologiques d'un pharisaïsme à cent visages qui ne concerne pas moins les clercs mondains que les diverses doctrines des sectes.
(5) *Ibid.,* II, 4, p. 308, 309.
(6) *Royaume,* II, p. 165.

toute durée et à toute contingence, avec le destin de l'homme, qui est toujours « activité, dans la nature, dans la grâce et même dans la gloire » [1].

On comprend pourquoi, décrivant les « trois avènements du Christ » [2], l'auteur des *Noces* songe moins aux trois naissances des messes de Noël (le Verbe en Dieu, Jésus à Bethléem, l'image dans le fond de l'âme) qu'aux trois « époques » historiques qui conditionnent notre destin : l'incarnation, la Rédemption et le Jugement dernier. On ne s'étonne pas non plus qu'il attache tant d'importance à la patiente description des voies et des étapes, à l'insertion subtile des dons surnaturels dans le jeu naturel des *habilus* et des vertus [3], qu'il insiste en prose et en vers sur la variété des appels divins, sur cette psychologie biblique d'un Dieu qui use successivement de la tendresse ou de la colère pour nous « appeler » à lui, pour nous aider autant qu'il peut, à travers les choix toujours offerts à notre liberté tout au long de notre pèlerinage, dans un temps qui est la dimension même de notre vie propre [4].

(1) « S'il était par impossible possible que la créature s'anéantît au point de devenir aussi disponible qu'elle était avant d'exister... elle ne serait pas plus sainte ni bienheureuse qu'une pierre ou qu'un morceau de bois, car, sans activité propre, sans amour et sans connaissance de Dieu, il n'est pour nous aucune béatitude. » *[Noces,* II, 4, p. 345.)

(2) *Ibid.,* I, 1, p. 191-204.

(3) *Ibid.,* II, 4, 313 et suiv.

(4) *Royaume,* IV, 123.

CHAPITRE III

PETRARQUE ET SES ENNEMIS PADOUANS

§ 1. — Pétrarque et l'humanisme augustinien.

DE PÉTRARQUE

Dans cette *Histoire de l'Éqlise,* on s étonnera peut-etre de la place faite à un poète, dont il n'est même pas assuré qu'il ait reçu les ordres mineurs et dont le *Canzoniere* passe communément pour un des textes fondamentaux de la « Renaissance »\ En réalité, Pétrarque représente au xive siècle un courant de sentiments et de pensée qui remonte très haut dans l'histoire et qu'il est commode d'appeler « humanisme chrétien », à condition de préciser que ses sources sont surtout augustiniennes.

Si Pétrarque se méfie d'un certain aristotélisme, c'est parce qu'à ses yeux, sur tous les plans, politique, moral et littéraire, l'ennemi est tout d'abord et avant tout l'« averroïsme » qui précisément se réclame du Stagirite. Aussi rapprocherons-nous dans un même chapitre l'auteur du *De sui ipsius ignorantia* et quelques-uns des hommes qu'il a si éloquemment accusés de « scélératesse » et d' « impiété », parce que, « n'osant vomir leurs hérésies, ils prétextent d'ordinaire qu'ils dissertent indépendamment

(1) Bibliographie.— I. Œuvres. — *Opera,* Venise, 1915, Bâle, 1554 et 1581 (nous citons d'après l'édition de 1554) ; comprend notamment: *De remediis utriusque fortunae* (traduci, franç. par F. de Grenaille, Paris, 1645), *De otio religiosorum, De secreto conflictu curarum suarum* (trad. F. Davelay, Paris, 1879), *Psalmi poenitentiales* (paraphrase de J. Manceau, *Les sept Psaumes,* Paris, 1622, trad. IL Cochin, Paris, 1929), *Epistolae* (collection incomplète, cf. édit. J. Fracassetti, Florence, 1853-1873, 3 vol., trad, franç. de V, Develay, Paris, 1879 et suiv.), *De sui ipsius et multorum ignorantia* (trad. J. Bertrand, Paris, 1919) ; *Bucolicorum Eclogae* (trad. V. Develay, Paris, 1889), *Canzoniere* (trad. fr. très nombreuses), *Trionfi* (trad. H. Cochin, Paris, 1923). *Le De vita solitaria* est apocryphe, le *De vera sapientia* est une compilation adroite du xvie siècle, mélangeant à *l'idiota* de Nicolas de Cues quelques passages du *De remediis.* (Cf. J. Uebinger, *Die angeblichen Dialoge Petrarcas über die wahre Weisheit,* dans *Vierteljahrschrifl fur Kultur und Lileratur der Renaissance,* II, Berlin, 1887.)

II. Travaux. — La bibliographie de Pétrarque est immense (on en trouvera la partie ancienne dans Fiske, *Catalogue of the Petrarch collection,* Oxford, 1916), mais très peu d'historiens se sont situés, même partiellement, dans la perspective du Pétrarque médiéval qui nous intéresse ici, ce qui d'ailleurs leur a souvent interdit de comprendre son « humanisme » et le sens profond de sa poésie. A retenir : C. A. Cinghia, *Pétrarque. Les Cahiers romands,* Lausanne, 1932; H. Cochin, *Le frère de Pétrarque et le De otio religiosorum,* Paris, 1903 ; M. de Gandillac, *Pétrarque et son démon,* dans *Courrier des Iles,* IV, p. 163-215, Paris, 1934 ; É. Gilson, *Pétrarque et sa muse,* dans *Revue de Paris,* 1948 ; B. Groethuysen, chapitre de la *Philosophische Anthropologie, Handbuchder Philosophie,* II, Munich, 1931 ; L. Hauvette, Introd. aux *Poésies lyriques de Pétrarque,* dans *Études italiennes,* 1927 ; P. de Nolhac, *Pétrarque el l'humanisme,* 2 vol., Paris, 1907 ; P. Piur, *Petrarcas Buch ohne Ñamen und die paepstliche Kurie, Deutsche Vierlelsjahrschrifl und Geistesgeschichte,* VI, Halle, 1926 ; E. Tatham, *Francesco Petrarca, The first Modem Man of Leiters,* Londres, 1925-1926 ; E. Wolf, *Petrarca, Darstellung seines Lebensgefühls, Beilrdge zur Kullurgeschichte des Mittelalters und Renaissance,* cahier XXVIII, Leipzig, 1926.

de la foi et l'ayant mise sous clé *{sequestrala fide)* [1]. Ce cicéronien. qui sait qu'aucun ancien, même Platon, n'a connu la seule vérité salvatrice, reste à beaucoup d'égards un « médiéval ». Rien ne lui paraît plus impie que l'imagination d'un monde infini, dans le temps ou dans l'espace. La science n'est guère pour lui qu'une vaine curiosité et son idéal politique reste celui d'un saint empire de plus en plus anachronique. La « discorde privée » dont il nous fait le dramatique aveu [2], saint Bernard l'avait connue avant lui et ces humanistes du XIIe siècle que le goût du beau parler risquait de détourner de la *schola caritatis.* Mais pour eux comme pour le chantre de Laure, la poésie était moins pernicieuse à la vraie foi que « la foule insane et bruyante des gens d'école »[3].

Ce pénitent nourri des *Psaumes* [4] et de saint Augustin est mort trente-huit ans avant la naissance de Jeanne d'Arc, vingt-trois ans avant celle de Gutenberg, cent dix-huit ans avant le voyage de Colomb aux Amériques. Si l'on tient à faire de lui un homme de la Renaissance, sa Renaissance est celle de saint Justin, d'Alcuin, des socratistes chrétiens qui mêlent Ovide à Salomon et Sénèque à saint Paul, Renaissance moins païenne que celle d'Héloïse et résolument close à l'héritage de la raison antique que le thomisme venait de léguer à la pensée et à la science modernes [5].

(1) *De sui ipsius,* p. 1156. Pétrarque ajoute : « Est-ce là autre chose, je le demande, que chercher le vrai en repoussant la vérité et pour ainsi dire abandonner le soleil, se réfugier dans les cavernes les plus profondes et les plus opaques de la terre pour y chercher la lumière dans les ténèbres, ce qui est bien le comble de l'insanité. » Il se peut qu'il y ait dans l'image un souvenir du mythe platonicien. Mais Pétrarque lit à peine le grec et ne connaît guère Platon qu'à travers les latins.

(2) *Nisi et hic fallor, nullus hominum crebrius in has revolvitur curas. Secretum,* p. 378.

(3) *De sui ipsius,* p. 1160.

(4) « J'ai grande crainte, car de mes propres mains j'ai renverse ma liberté...
Je mourrai dans mes péchés si je ne reçois aucun secours d'en haut...
Toi qui m'as donné l'intelligence pour me diriger vers le bien, accorde-moi la volonté et dirige mes actes afin que je ne sois point confondu pour avoir méprisé tes dons...
Je souffre le juste supplice d'une âme insolente ; je n'étais que néant et j'ai levé orgueilleusement le sourcil. » *(Nihil cram et supercilium erexi) (Ps. penit.,* p. 416-418.) Parmi les textes toscans de résonance authentiquement religieuse, il faudrait citer les dernières strophes des *Trionfi.*

(5) L'image conventionnelle de la *Renaissance,* popularisée par J. Burckhardt et par G. Voigt, contient quelques traits valables pour l'Italie dès le trecento (les « principautés » de type nouveau, l'orgueil des gens de lettres, le goût de *Vuomo singulare* ; la dévotion cicéronienne, etc.). Mais les éléments de continuité sont soulignés avec raison par des historiens comme C. Baeumker *(Mittelalterlicher und Renaissance-Platonismus, Beitrdge zur Geschichle der Philosophie des Mittelalters,* 1928) qui voit un seul courant de Plotin à Marsile Ficin. De son côté E. Walser *(Studien zur Weltanschauung der Renaissance,* Bâle, 1920) montre bien la ferveur latine (et impériale) de tout le moyen âge, d'Alcuin à Dante (lequel s'écrie si étrangement : *O somme Giove Che fosti in terra per noi crucifiso !..., Purg.,* VI, 118). D'autre part les facéties de Boccace et de Pogge s'insèrent dans la tradition des fabliaux, tandis que *Vautomne* médiéval décrit par J. Huizinga *(Herbst des Miltelalters,* Munich, 1928, trad, française par J. Bastin, Paris, 1948, sous le titre *Le déclin du moyen âge)* ne s'étend pas seulement du XIVe au XVe siècle, mais mord très largement sur le XVIe, interdisant qu'on oppose par exemple un « optimisme humaniste » au « pessimisme ascétique » du moyen âge. Seuse, Pétrarque, le poète Deschamps sont d'accord pour décrire un temps de décadence où ils ne voient « que foies et folz ». Érasme dira-t-il autre chose dans son célèbre *Éloge ?* Les notions de gloire et d'honneur telles que les entend J. Burckhardt *(La civilisation en Italie au temps de la Renaissance,* trad. M. Schmitt, Paris, 1885, 2 vol.) viennent directement de la chevalerie médiévale, de ce mélange d'ascèse et d'érotisme que D. de Rougemont *(L'amour et VOccident,* Paris, 1939) rattache aventureusement au manichéisme albigeois et dont J. Huizinga montre bien le caractère éternel quand il évoque les thèmes de certains « western » du cinéma américain *(op. cit.,* p. 105 ; p. 92 delà trad. fr.). Lorsque Gerson et Christine de Pisan s'élèveront contre la morale du *Roman de la Rose,* ils n'auront pas l'impression d'un danger nouveau lié à une nouvelle époque. Mais, à l'inverse, Vergerio, disciple allemand de Pétrarque (cf. K. Burdach, Ans *Petrarcas aellestem deutschen Schülerkreise, Vom Mittelalter zur Reformation,* IV, Berlin 1929) fera le panégyrique du poète toscan à la cathédrale d'Ollmütz dans une fête religieuse et Jean de Montreuil — cet humaniste français dont A. Combes nous a aidé à reconstituer le vrai visage *(Jean de Montreuil et le chancelier* Gerson, Paris, 1942) —qualifiera Pétrarque de *devotissimus catholicus philosophus moralis (Epist. XXXVIII).*

A Florence, le père de François était un « blanc », des Gibelins, banni de la république en 1301 en même temps que Dante. Le futur poète naît le 22 juillet 1304 à Arezzo. La famille essaye de se reconstituer à Pise, mais suit bientôt Clément V à Avignon. Après la grammaire et la rhétorique à Carpentras, François étudie sans goût le droit à Montpellier et à Bologne. Établi à la cour de Jean XXII, qu'il exhorte en vain à abandonner Avignon, il rencontre Laure de Noves le 6 avril 1327. Pour se distraire d'un amour sans espoir (et que d'ailleurs la tradition courtoise, transmise par Gino da Pistoia, exige tel), il voyage, déçu par Paris, par les Flandres et par Cologne où il ne cherche que des souvenirs romains. En 1337, il achète une maison près de la fontaine de Vaucluse. En 1341, son frère Gérard entre à la chartreuse de Montrieux ; pour sa part, il préfère la couronne de laurier du Sénat romain. Après divers séjours à Rome, à Naples, à Milan, il finira ses jours à Arqua près de Padoue en 1374.

Commencés dès la rencontre de Laure, les poèmes d'amour seront repris et complétés jusqu'au dernier jour. Les *Triomphes* en constituent le couronnement mystique. Les textes de 1342-1343 *{Secretum, Psaumes pénilenliaux)* correspondent à ce qu'on peut appeler la « première conversion » ; dès lors Pétrarque est incontestablement un chrétien qui lutte contre lui-même et qu'un certain amour de la gloire détourne seul de la vie religieuse. Le *De remediis,* écrit en 1358, à la chartreuse de Milan, exprime en termes trop littéraires un « mépris du monde » assurément sincère, mais parfois plus « stoïcien » qu'évangélique. Le *De sui ipsius ignorantia,* enfin, rédigé à Arqua, dénonce avec une remarquable clairvoyance le danger « averroïste ». Mais, pour connaître Pétrarque, il faut lire aussi ses *Lettres,* ses *Églogues* et même ses ouvrages d'histoire et son poème épique. On ne peut donner ici qu'une brève analyse de quelques-uns des thèmes pétrarquistes qui intéressent l'historien des idées et des doctrines.

TA DADATITI TIT

Celui qui s'impose dès le début, c'est l'attachement passionné à l'unité chrétienne, symbolisée par le caractère romain de la papauté. Parmi les pièces du *Canzoniere,* plusieurs concernent la « Babylone » d'Avignon [1] et les projets de croisade de Philippe VI[2]. L'idée centrale en est toujours le retour à Rome après l'exil avignonnais [3]. Inlassablement, à chaque pape nouveau, Pétrarque lance le même appel. Lorsque Cola de Rienzo établit sa république, de loin le poète l'encourage et bientôt se désespère de voir le tribun se livrer à tant d'extravagances [4], mais son souci reste toujours identique : tant que la papauté sera prisonnière, la Chrétienté sera privée de sa tête et de son cœur. Sans doute le luxe insolent d'Avi-

(1) *Rime* 113 *(Albergo di dolor, madre d'errori...),* 137 *(L'avara Babylonia...),* 138 *(Schola d'errori et tempio d'heresia).*
(2) *Ibid.,* 27 et 28.
(3) *Ibid.,* 27 (cf. 67 : *Roma mia sara anchor bella...).*
(4) *Sine t italo liber, Epist. II* (p. 788).

gnon occupe-t-il une place de choix dans les invectives de Pétrarque, mais, quoi qu'en aient pensé les luthériens, il ne s'agit au vrai ni de réveiller la querelle de la pauvreté, ni moins encore de déprécier la fonction pontificale. Le patriotisme italien ne se sépare aucunement de la mission de Pierre 1. Au peuple de Rome, le poète rappelle l'indissolubilité de sa double vocation : sans doute Virgile a-t-il eu tort de parler d'un empire éternel, tous les royaumes périront et la terre même qui est sortie du néant *{omnia orla occidunt ei ancia senescunt),* mais, tant que durent les siècles, le vicaire du Christ est ici-bas pour faire de la *pax romana* une *pax Christiana.* Sur les malheurs de Rome il ne faut point verser des pleurs de femme, mais « des larmes viriles et décidées à se faire les avocates de la justice »2.

C'est en vain pourtant qu'on chercherait sous la beauté de l'invective et dans l'ardeur de la prière une théorie précise des deux glaives. Au vrai, Pétrarque se soucie peu de la personne de l'empereur ; si le roi de France lui apparaît quelque temps comme l'héritier authentique de Charlemagne, tout gallophobe qu'il reste, il lui fera confiance. Lorsque Charles IV à son tour se présente comme l'instrument possible de la restauration romaine, le Florentin pardonne au Luxembourg de Bohême son origine allemande et son éducation française 3. Hors de l'Italie il n'est guère que barbarie, mais à demi civilisée par la culture romaine et par la foi au Christ. Du pape seul, héritier légitime de la Rome providentiellement ordonnée à la mission de Pierre, provient toute véritable autorité ; il a couronné Charlemagne, c'est à lui encore et à lui seul qu'il appartient de confier aux princes temporels, sous sa garantie et sous son contrôle, l'exercice d'un pouvoir qui ne vaut que pour l'ordre et pour la paix. Encore faut-il que lui-même ne s'endorme pas dans les fausses délices du « labyrinthe rhodanien », au confluent du fleuve qui « rode » toute vertu et de cette Durance qui est à la fois une *duritia* et une *ruentia* *.

(1) « Quand vit-on plus de paix et de justice que lorsque Je monde n'avait qu'une seule tête et que cette tête était Rome ? C'est le temps même que choisit Dieu pour naître d'une Vierge et pour visiter ses terres. Rien de plus difforme qu'un animal sans tête, rien de plus monstrueux qu'un animal à mille têtes qui se combattent et qui se mordent, S'il faut plusieurs têtes, que l'une au moins domine les autres et maintienne la concorde du tout. C'est Dieu tout-puissant qui a voulu que Rome fût cette tête. Mais s'il l'empire de Rome n'est plus à Rome, tout le corps est malade. » *(Sine titulo liber,* IV, p. 790.)

(2) *Ibid.,* VII, p. 794-795.

(3) Écoutons l'appel enflammé de Pétrarque : « Pour moi tu n'es plus le roi de Bohême, je vois en toi le roi du monde, l'empereur romain, le vrai César... Que la Germanie ne te fasse pas négliger ta vraie patrie. Peu importe où tu es né, ce qui compte, c'est pour qui tu es né. Viens et hâte toi.» *(Ep. fam.,* éd. J. Fracassetti, II, p. 161 et suiv.)

(4) *O impudenter elati, o irruentes et indevoti amnes, sic Tiberum recognosticis, sic romanam dominam honoratis ? (Sino titulo,* II, p. 787, numérotée par erreur 778 dans l'édition citée.) Cf. *Ibid.,* I (Le pilote du navire s'est endormi, confiant dans le serein, rêvant aux étoiles, et voici que la tempête va engloutir la nef) et 10 (Les Anciens ont parlé de quatre labyrinthes ; ils ont omis celui du Rhône, *omnium inextricabilissimum ac pessimum, celui* où règne ce roi féroce et ce monstre sans forme qu'est l'or : *auro tristis janitor mollitur, auro cœlum panditur, quid multa ? auro Christus venditur).* Pour comprendre l'attitude de Pétrarque, il est bon de se référer à la lettre IX, 2, des *Ep. sen.*, p. 947 et suiv., où le vieux poète chante les louanges d'Urbain V, revenu à Rome en 1367 : « Avec moi tout le peuple fidèle s'écrie : O pape bienheureux [en fait Urbain sera béatifié] et excellent, envoyé du ciel parmi nous, toi qui as eu le courage d'arracher ¡'Eglise à son opprobre... Dans l'office du carême, il y a une prière pour le pape. Quand je prononce son nom, je m'incline trois fois de suite très profondément, je dis ces trois prières plus fort et plus distinctement. Il me semble que je n'ai récité tout le reste que pour arriver Là. *(Ibid.,* p. 951.)

Dans la même lettre, Pétrarque qualifie Urbain d'« ami de Dieu ». Deux ans plus tard on retrouve la même formule chez sainte Brigitte de Suède essayant eh vain de retenir le pape à Rome : « Il est las, écrit-elle, de l'œuvre divine et soupire après le repos corporel. Le diable l'attire par des appâts mondains, car la terre de sa naissance charnelle lui apparaît trop désirable. Il est aussi

L'APPEL DE LA PERFECTION

Si essentielle que soit pour Pétrarque cette mission quasi prophétique, la *paix* de son âme l'inquiète autant que la restauration de l'unité chrétienne. De son amour même il a voulu tirer une leçon morale, en élevant sa Laure inaccessible au rang d'une maîtresse en spiritualité[1]. C'est à Paris, semble-t-il, que Pétrarque a rencontré le père Denis de Borgho San Sepolcro qui lui révèle saint Augustin. Mais dans le cœur déchiré de François, l'appel de la perfection restera toujours une exigence insatisfaite. Le « loisir » de Vaucluse, plutôt que *Votium* cicéronien[2], est pour lui une sorte de substitut de la solitude monacale où, déchiré par ses « soins intimes », il trouve le temps de s'analyser et de lutter avec lui-même.

Qu'il y ait parfois chez Pétrarque de la « neurasthénie » d'homme de lettres, comme disait L. Hauvette dans une langue qui a plus vieilli en vingt ans que le *Secretum* en six siècles, que de pédants psychiatres diagnostiquent à son propos une « irrationalité foncière du sentiment vital »[3], rien de tout cela n'est peut-être faux, mais l'essentiel est ailleurs. Et de toutes façons, quoi qu'en pensent des ignorants, le subconscient, le *nescio quid* et les « douceurs ineffables » ne sont pas au XIVe siècle des signes de « modernité ». Les « modernes » sont les pionniers de la science expérimentale ou les fondateurs de la politique laïque, non les lecteurs de saint Augustin, partagés entre la paresse du vieil homme et l'appel de la perfection.

entraîné par les avis de ses *amis charnels*... S'il retourne aux lieux où il fut élu pape, les prières des *amis de Dieu,* résolus à intercéder pour lui avec des pleurs et des gémissements, s'arrêteront et l'amour qu'ils ont pour lui se refroidira en leur cœur. » (Cité par E.-G. Gardner, *Santa Catharina of Siena,* Londres, d'après R. Fawtier, *La double expérience,* Paris, 1948, p. 81). Un thème analogue est essentiel chez sainte Catherine de Sienne, qui parle plutôt des « serviteurs de Dieu » que des « amis de Dieu », mais qui, elle aussi, réclame à la fois du pape redevenu romain et la croisade et la paix. (« Levez le gonfalon delà très sainte Croix, parce que le parfum de la Croix vous vaudra la paix. Je vous prie d'inviter à une sainte paix ceux qui vous sont rebelles [il s'agit de la révolte de Florence], afin que toute la guerre tombe sur les infidèles. » *Lettre I* à Grégoire XI, janvier 1376.) Au début du grand schisme, Catherine, qui défend passionnément le pape italien, ne cesse de le harceler pour qu'il opère enfin la réforme des mœurs et la pacification de l'Italie en s'appuyant sur les saints et non sur les politiques. (Cf. en particulier la *Lettre XXII* à Urbain V, août 1379.) Sur l'œuvre « politique » de sainte Catherine, on pourra consulter l'étude très objective de N. M. Denis-Boulet, *La carrière politique de sainte Catherine de Sienne,* Paris, 1939.

(1) Le plan même des *Triomphes* est évidemment platonicien : après l'amour qui « frappe », qui « menace » et qui « ravit par force » *(come ruba per forza),* seule la chasteté peut vaincre Èros en le sublimant. Victoire incomplète pourtant tant que la mort n'a pas arraché l'âme à la prison des sens et tel est bien le symbole du visage souriant de Laure qui vient de rendre le dernier soupir :

« Comme un doux dormir en ses beaux yeux
Son esprit étant déjà divisé d'elle-même
Telle fut ce que les sots appellent sa mort... »

(2) La *Lettre à Olympus (Farn.,* VIII, 3, p. 766-767) précise le minimum de biens nécessaires, selon Aristote, à la contemplation qui suppose un corps sain et exclut une *saeva paupertas.* Au début cette « retraite champêtre » est surtout pour Pétrarque l'occasion de se consacrer tout entier à son grand poème latin : *Nullus locus aut plus otii praebuit aut stimulos acriores.* Mais en même temps la vie austère qu'il y mène contribue à apaiser son ardeur sensuelle *(denique juvenilem aestum, qui me multos annos torruit, ut nosti, sperans lenire)* et il parle d'une *vita solitaria* qui est un *religiosum otium.* Les deux livres du *De otio religiosorum* dédiés aux chartreux, commentaire du *Vacate et videte* biblique, sont beaucoup plus religieux que le traité qu'Erasme composera sur le même thème et Cicéron y est moins cité que saint Augustin. Mais il est clair que Vaucluse et Arqua ne sont que des compromis ; Pétrarque reste un « moine de l'antichambre » : *quiescite ergo, vacate, otium agite, videte, gaudete, pro me flete et mei memores valete, o felices si vos ipsos et bona vestra cognos.itis. (Ibid.,* p. 364.)

(3) C'est le thème de E. Wolf *(op. cit.)* qui s'appuie sur des textes comme le dialogue *De taedio vitae (Remediis,* II, 98, p. 217), lequel contient d'excellents « remèdes «contre la mélancolie et le désespoir.

L'ASCENSION DU VENTOUX

De cette lutte, Pétrarque nous a donné lui-même l'image symbolique dans le fameux récit de l'ascension qu'en 1337 il fit, avec Gérard, du Mont Ventoux et où l'on chercherait en vain une intronisation de l'« alpinisme » comme thème littéraire, car les paysages eux-mêmes n'y apparaissent guère que sous forme de symboles. Gérard aborde la montagne de face et sans hésitation, François cherche les chemins de traverse et les compromis. A chaque changement de pente le sommet se dérobe de nouveau, image de cette *vita beala* qui siège sur les hauts lieux et qu'on n'atteint jamais du premier coup [1].

Au terme de l'ascension, le tour d'horizon reste lui aussi métaphorique et se termine en examen de conscience [2]. Le poète a ouvert les *Confessions* au livre IX. Gérard écoute, tendant l'oreille dans la lumière déclinante du soir : « Les hommes vont admirer montagnes et océans, les estuaires des fleuves et le cours des étoiles, mais ils se perdent eux-mêmes. » Pétrarque songe alors que, si une curiosité « terrestre » lui a imposé aujourd'hui tant de fatigue, la vie « céleste » exigera de lui une croix plus dure.

LE « SECRETUM »

Dans une longue lettre au prieur de la chartreuse de Milan, dix ans plus tard, c'est encore le meme homme qui décrira son âme « errant dans un lieu desséché, ne trouvant point sa voie, mourant de faim et de soif » [3]. Nulle part pourtant il ne s'est fustigé aussi lucidement que dans le *Secretum.* Là encore c'est à saint Augustin que le pénitent, mal assuré sinon de son repentir, du moins de son ferme propos, se confie comme à un frère aîné, • guérisseur expérimenté des passions qu'il a lui-même connues [4]. Malgré larmes et promesses, le poète couronné résiste mal aux embûches de la vaine gloire ; il oublie trop souvent que

> le seul chemin sûr est le mépris de soi ; le mépris des autres étant de toutes choses la plus périlleuse et la plus vaine [5].

Pour l'affermir, saint Augustin l'exhorte à méditer parfois sur la mort, de la façon la plus cruellement imaginative [6]. Pétrarque se vante d'avoir renoncé à toute ambition, mais, s'il a partiellement refusé les honneurs

(1) *Fani.,* IV, 1, p. 694 : *Ego montanum iter gressu jam modestiore carpebam, et frater compendiaria quidem via per ipsius juga montis ad altiora tendebat. Ego mollior ad ima vergebam revocantique et iter rectius designanti respondebam sperare me alterius lateris faciliorem aditum nec horrere longiorem viam per quam planius incederem.*

(2) « Voici dix ans que j'ai quitté Bologne, O Dieu immortel, ô immuable Sagesse ! Combien de fois depuis lors ai-je changé mes manières de vivre ! Mais je suis loin du port ; peut-être le temps viendra-t-il où je pourrai me souvenir, l'âme en paix, des tempêtes que j'ai traversées, repassant en ordre comme mon cher Augustin tout le cours de la vie. Je veux me souvenir de mes abominations passées et des corruptions chamelles de mon âme, non pour les aimer, mais pour t'aimer, mon Dieu. Il demeure encore en moi beaucoup des soucis ambigus et pénibles que j'avais accoutumé d'aimer et que je n'aime plus. Mais je mens ; je continue à les aimer ; seulement je les aime avec plus de honte et de tristesse. Ou plutôt j'ai dit vrai, car je les aime de telle façon que j'aimerais ne les point aimer, que je voudrais les haïr. Je les aime pourtant, mais malgré moi et comme contraint, dans le deuil et la désolation... Voici moins de trois ans que cette volonté perverse qui me tenait tout entier et qui régnait dans mon cœur sans rien qui la contredît a commencé de trouver devant elle une force rebelle et résistante ; depuis lors, dans le champ de mon âme, la bataille se poursuit entre les deux hommes. » *(Ibid., p.* 695.)

(3) *Ibid.,* XV, 8, p. 1061.

(4) *Secretum,* II, p. 386.

(5) *Ibid.,* I, p. 379.

d'Avignon, n'est-ce point par dépit de n'être pas toujours et partout le premier de ses pairs [1] ? Même ignorant le grec, que n'a-t-il entendu la leçon du divin Platon sur le mépris des choses terrestres ! Qu'aux heures de peine du moins il prie en toute humilité ; au lieu de se complaire dans sa tristesse, qu'il laisse tomber ses propres armes pour se confier au seul secours de la grâce [2].

LES « REMÈDES »

Comment renoncerait-il pourtant à la quête de ce « beau style », dans lequel il aime tant se fustiger, s'il est vrai, comme il l'écrit à Thomas de Messine, que « le langage est le juge de l'âme » et que, « fondée sur la sagesse intérieure », l'éloquence n'exprime que ce qu'elle sent ? Sans doute l'exemple vaut-il mieux que la parole, mais seuls des mots bien choisis peuvent persuader l'esprit et lui donner le goût de la vertu [3]. C'est parce qu'il fut d'abord rhéteur que saint Augustin, ce « soleil de l'Église » [4], a pu toucher le cœur de Pétrarque, le réveiller de son sommeil, le pousser comme malgré lui sur « la voie droite ».

Dans cette conversion, il est vrai, les orateurs latins ont bien leur part [5] et, renchérissant parfois sur les diatribes stoïciennes, tout au long des deux cent cinquante-quatre dialogues du *De remediis, Ratio* nous exhorte à nous méfier tout autant de *Gaudium* que de *Dolor,* car tout ce qui est donné à l'homme peut servir à sa perte et le vulgaire a tort qui ne connaît qu'un seul aspect du combat [6]. Hélas ! L'éloquence est ambivalente et c'est précisément parce que toutes ces exhortations se parent d'un style trop magnifique que nous hésitons à y voir cette même leçon de dépouillement total et de parfaite humilité que l'anonyme de Francfort ou l'auteur de *YImitation* prêchaient à leurs pénitents [7]. Du moins ne pouvons-nous douter que cette haine de la « dialectique », qui accorde tant à l'éloquence, procède d'une primauté de l'introversion comme seule école de sagesse.

(1) *Multa linquetis, mortales, non quia contemnitis, sed quia desperatis posse consequi (Ibid.,* II, 389). Malheureusement cette âpre confession publique se termine par un souhait plutôt que par une promesse *(Utinam* !). Cf. la même conclusion optative dans l'Eglogue *Parthenias* (p. 1251).

(2) *Secretum,* II, p. 396.

(3) *Fam.,* I, 8, p. 648-649. Cf. III, 23, p. 691 : « Il n'est esprit si âpre que la douceur des mœurs et celle des mots n'adoucissent enfin. C'est ainsi qu'opéraient Scipion et César avec les rois barbares, leur faisant de beaux discours, en sorte que leurs auditeurs restaient suspendus à la musique inconnue et suave qui sortait de leurs bouches. Il existe des charmeurs et des dompteurs pour toutes les sortes de bêtes et d'oiseaux. » (Cf. ce que dit Jean de Montreuil de la *theologia traditila suasiva* où excelle Gerson ; — d'après A. Combes, *op. cit.,* p. 591 et suiv.)

(4) *Fam.,* IV, 9, p. 705.

(5) Sénèque et surtout le Cicéron du *De finibus (Fam.,* III, 6, p. 677 et *passim).*

(6) Aristote a dit qu'il est plus difficile de supporter le malheur que d'échapper au plaisir. Et Sénèque le répète à Lucilius. « Oserai-je dire mon désaccord avec ces grands hommes ?... Pour ma part j'estime qu'il est plus malaisé de supporter la bonne fortune que la mauvaise et j'avoue que souvent les sourires du bonheur m'ont été plus périlleux et plus haineux que les menaces de l'infortune. Si je parle ainsi, ce n'est point pour me faire une réputation littéraire à coups de sophismes précieux, c'est parce que telle fut, pour moi, l'expérience de la vie : chaque fois que le sort m'a souri, mon âme s'est amollie et j'ai succombé à l'orgueil. » *(Préface* du *De remediis,* p. 3.)

(7) A propos de l'inutilité des précepteurs, Pétrarque fait allusion à saint Bernard, « célèbre par sa doctrine et sa sainteté, entre tous ceux de son temps le meilleur écrivain » et qui pourtant n'apprit rien « qu'en méditant et qu'en priant ». A défaut de bons maîtres, confions-nous au « précepteur éternel qui est le maître des autres et qui a tout créé, esprits, sciences et maîtres ». *(De remediis,* II, 40, p. 164.)

L'INVASION DIALECTIQUE

Évoquant quelque part l' « invasion » de la Sicile par des scolastiques « bretons », Pétrarque se plaint de cette nouvelle nuée de « Cyclopes ». Entendons l'image au sens littéral : le dialecticien est un homme qui ne possède qu'un œil parce qu'il néglige le regard intérieur, le seul pourtant qui puisse lui révéler son origine et sa vocation divines. Ces barbares se réclament d'Aristote. Mais le Stagirite était un esprit brillant et profond, et Cicéron nous assure qu'il écrivait une belle langue, ce qui est toujours le signe d'un bel esprit. Il serait trop simple, en effet, de condamner toute philosophie. Saint Augustin s'en garde bien, qui la définit comme un échelon nécessaire pour ceux qui « tendent plus haut ». C'est une utile propédeutique, ni plus ni moins. S'y complaire indéfiniment serait oublier pourtant la condition du « voyageur » ; ce qui vaut pour l'étape du matin n'est plus le soir qu'un jeu d'enfant[1] :

> Dès lors que nous savons quelle est notre vraie fin, prenons notre bien où nous pouvons, que ce soit chez Platon, chez Aristote, chez Varron ou chez Cicéron. Que leur autorité ne nous en impose pas ; c'étaient des hommes habiles, mais misérablement privés de la vraie lumière ; aussi ont-ils fait plus d'un faux pas. Notre vrai maître est le Christ et la seule philosophie consiste à l'aimer et à le prier[2].

Mais c'est précisément ce que refusent les « averroïstes » qui reprochent à Ambroise, à Augustin et à Jérôme de « dire plus qu'ils n'eri savent ». Se sentant mal armé contre des dialecticiens si subtils, le poète a d'abord supplié le jeune Louis Marsili d'étudier chez Augustin cette « sagesse fondée sur la culture et toute orientée vers l'illustration de la doctrine chrétienne » avant de le lancer à l'assaut contre t ce chien enragé d'Averroès » dont trop de gens en place semblent négliger le pressant péril [3]. Plus tard, découragé peut-être sinon de la poésie, du moins de ces tâches politiques qu'il avait d'abord placées si haut, Pétrarque engagera lui-même le combat. Il est vrai que son amour-propre est en cause : voici qu'on l'accuse d' « ignorance ». A quoi il répond simplement :

> Je me demande à quoi sert de connaître la nature des bêtes sauvages, des oiseaux, des poissons, et d'ignorer la nature de l'homme, la fin pour laquelle nous sommes nés, notre origine et notre destination[4].

Les astronomes prédisent les éclipses de lune et de soleil ; ils oublient l'éclipse de leur âme. Les soi-disant philosophes prétendent connaître la « nature des choses », mais ils réduisent le Dieu créateur à un moteur physique, sans puissance et sans bonté. Les théologiens eux-mêmes parlent de Dieu en termes pédants, ils oublient de l'aimer[5]. Sans doute Pétrarque n'est pas un saint et l'on n'aurait pas tort de lui reprocher ses faiblesses morales. Ses interlocuteurs, qui sont de riches Padouans, s'en soucient peu ; ils lui concèdent facilement le titre de *bonus vir* (qui

(1) *Fam.,* I, 6, p. 644-645.
(2) *Ibid.,* p. 645 (Cf. *De sui ipsius,* p. 1162).
(3) *Sine titulo,* XX, p. 810 et suiv. Ce Marsili sera un pieux augustin et un éloquent humaniste, mais qui ne souciera jamais d'apprendre la philosophie pour discuter Averroès.
(4) *De sui ipsius,* p. 1144.
(5) *Fam.,* XVI, 1 ; cf. éd. J. Fracassetti, II, p. 408.

signifie pour eux brave homme inofiensif) ; ce qu'ils ne pardonnent pas, c'est le mépris de l'humaniste pour ce « style entortillé » dans lequel ces mauvais aristotéliciens enveloppent le pharisaïsme de leur nouvelle loi « qui n'est ni la mosaïque ni la chrétienne »1.

LE MENSONGE PADOUAN

Aux prétentions padouanes Pétrarque oppose la tradition du « socratisme chrétien »2. Il lui suffît que le « Philosophe » ait commis tant d'erreurs graves sur tant de points importants pour qu'il faille lui préférer le témoignage d'« une vieille femme pieuse, d'un pécheur ou d'un fidèle paysan »3. Cicéron lui-même, lorsqu'il discourt sur la « nature des dieux », est aussi vide qu'éloquent4. De tous les païens la grande faiblesse est surtout d'ignorer la Création et la Rédemption, de refuser l'histoire et d'affîrmer ce dogme désolant et impie d'un monde éternel dont seul Platon, dans *Tirnée,* a pressenti l'absurdité5. Sans doute leurs sectateurs actuels prétendent qu'ils ne considèrent que l'ordre naturel ; mais, même en admettant que leur profession de foi soit sincère, est-il pire sottise que d'imaginer un monde qui ne serait pas celui-là même qu'a créé un Dieu aux desseins insondables dont nous ne pouvons savoir que ce qu'il nous en a révélé ?6,7 La distinction averroïste des deux vérités est un masque impudent sur des blasphèmes « aussi graves que sophistiques », « plaisanteries mensongères, sarcasmes impies et malodorants »

Pétrarque voit très juste, mais dans sa critique il ne distingue guère le style embarrassé de ces pédants de Padoue et le caractère intenable de leur position intellectuelle. « Ce qui est bien pensé s'exprime en termes clairs »8, tel est pour lui l'aphorisme premier de l'humanisme chrétien ; on le retrouvera dans les *Adages* d'Érasme. Il ne faut pas pourtant que ce souci de l'expression nous cache le caractère traditionnel d'une attitude qui ne se méfie jamais de la foi, mais d'un usage païen de la raison. Dans le *De sui ipsius,* le vieux poète d'Arquà ne stigmatise que la cosmologie et la morale « averroïstes ». Il est bien clair, nous allons le voir maintenant, que son opposition vaut tout autant pour une politique qui, ne se tirant ni de l'Écriture ni de la *Cité de Dieu,* tend à ruiner les derniers espoirs d'un « saint empire » à la fois « romain » et « pontifical ».

(1) *De sui ipsius,* p. 1144 : *Haec et alia ejusmodi adversos hos scribas nec mosaica nec Christiana sed aristotelica ut sibi videntur lege doctissimos...* Dans sa Préface à sa traduction, J. Bertrand prétend que, pour réhabiliter Platon et *libérer* l'esprit humain de la tyrannie autoritaire, Pétrarque devait par habileté s'appuyer sur l'Église contre Aristote. C'est renverser les termes du problème. La suite du texte montre bien que Platon n'est aucunement un « dieu » et qu'Aristote n'est attaqué qu'en tant que païen.

(2) *Ibid.,* p. 1166-1147.

(3) *Ibid.,* p. 1149.

(4) *Ibid.,* p. 1151 : *quo disertior dicitur, eo mihi inanior est fabella.*

(5) *Ibid.,* p. 1158. Pétrarque, qui ignore le grec, n'admet Platon que sous caution des Pères qui sont les seuls « vrais philosophes ». La faute d'Aristote est d'avoir abandonné la voie socratique de l'intériorité, mais il lui en veut moins qu'à ses « sots sectateurs qui le croient l'unique philosophe et le maître de « sagesse ». *(Ibid.,* p. 1160.)

(6) « Les mystères de la nature et ces secrets supérieurs de Dieu qui dépassent ces mystères mêmes, nous les recevons dans l'humilité de la foi. Eux, dans leur jactance orgueilleuse, ils tentent de les arracher ; en vérité ils ne les atteignent ni même ne s'en approchent... » *(Ibid.,* p. 1150.)

(7) *Ibid.,* p. 1156.

(8) *Quod clare quis intelligit, clare eloqui potest. (Ibid.,* p. 1157.)

§2. — Aspects de l'« averroïsme ».

L'HÉRITAGE D'AVERROES

Ces obscurs Padouans, que fustigeait Pétrarque, ne disaient rien vers 13/0 de bien nouveau. Un siècle plutôt, Étienne Tempier condamnait déjà plusieurs des thèses que Pétrarque visera expressément dans sa correspondance et dans son traité de *VIgnorance*.* A vrai dire, s'il ne semble pas que Siger ait littéralement soutenu, à aucun moment de sa carrière et quelle qu'ait pu être son évolution, le slogan de la « double vérité », il est certain que pour Averroès lui-même l'unique vérité, accessible sous forme rationnelle aux sages, sous forme symbolique aux théologiens, ne pouvait apparaître au vulgaire qu'à travers le revêtement coranique pris dans sa plus simple littéralité ; et ainsi se trouvaient simultanément « vraies », mais à des degrés divers d'explicitation, des conceptions du monde qu'Al Farabi, dans sa simplicité, croyait incompatibles.

La distinction chrétienne du surnaturel et du naturel transforme singulièrement la perspective « averroïste ». Nous verrons chez les ockhamistes le rôle de cet « insolent » qui raisonne, comme parfois Duns Scot lui-même, dans l'hypothèse d'une autre économie. C'est également de façon hypothétique [2] que Siger prétend suivre Aristote, non seulement dans la description du « monde sublunaire » (à quoi déjà Avicenne réduisait son autorité), mais aussi en astronomie, en cosmologie et en théologie « naturelles ». L'univers du Stagirite n'est-il pas celui-là même qui existerait « de soi », si la puissance absolue d'un Dieu révélé à la seule foi ne lui avait *surimposé* un statut surnaturel qui est de l'ordre du « miracle » et sur lequel il n'y a pas lieu de philosopher • ?

LE DUALISME DE DANTE

Assurément, humanistes ou non, les spirituels du xive siècle se méfieront de la dialectisation du dogme, mais davantage encore d'une prétention philosophique à déduire l'ordre « rationnel » d'un monde autonome, coupé de tout lien organique avec la volonté créatrice et salvatrice du Dieu qui dans l'histoire a parlé aux hommes et s'est fait homme. Or, si la position de Pétrarque est parfaitement explicite, celle du pseudo-thomiste Dante pose de curieux problèmes [4]. On sait en effet que, situant au quatrième ciel

(1) *Non est excellentior status quam vacare philosophiae. — Quod felicitas habetur in ista vita, non alia. — Quod non sunt possibiles aliae virtutes nisi acquisitae vel innatae.* (Décret de 1277, d'après P. Mandonnet, *Siger de Brabant et Vaverroïsme latin au XIIIe siècle,* Louvain, 1911.) Voir *supra,* p. 268 et p. 302 et suiv.

(2) Avec cette différence majeure que le *protervus* nominaliste s'appuie le plus souvent sur la *potentia absoluta* pour s'attaquer au caractère rigoureusement démonstratif des thèses aristotéliciennes ainsi réduites, comme on le verra, à une simple probabilité.

(3) *Sed nihil ad nos nunc de miraculis cum de naturalibus naturaliter disseramus.* (P. Mandonnet, *op. cit.,* t. II, p. 154.)

(4) Né à Florence en 1265, Dante, élève de Brunetto Latini, banni de Florence en 1301, vità Vérone et à Padoue, à Frioul et à Ravenne où il meurt en 1321.

Bibliographie. — I. Œuvres. — La *Vita nuova* (édit. M. Barbi, Florence, 1921, — trad. IL Cochin, Paris, 1914), le *Banquet* (édit. P. Papa, Milan, 1926), le *De monarchia* (édit. R. Alluli, Milan, 1926, trad. B. Landry, Paris, 1933) s'échelonnent entre 1300 et 1311. La *Divine Comédie* (éditions innombrables en toutes langues) est l'œuvre d'une vie entière.

II. Travaux. — L'immense bibliographie de Dante n'intéresse que très partiellement notre propos présent. On consultera les *Studi su Dante,* Florence, 1923 et le *Bulletin* de la *Società dantesca italiana.* Nous avons surtout utilisé *Dante et la philosophie* d'É. Cilson, Paris, 1939, qui

le docteur angélique, l'auteur du *Paradis* lui donne pour compagnon, sans hésiter, celui même que saint Thomas a si vivement combattu. Qui plus est, c'est au docteur angélique qu'il prête l'éloge de Siger[1].

Il est clair que Pétrarque, qui ne s'intéressait guère à saint Thomas, s'il avait écrit l'équivalent d'une *Divine Comédie,* eût renvoyé Siger aux cercles les plus profonds de l'enfer. Sur le rôle de la sagesse naturelle, sur l'autonomie du pouvoir temporel, les deux poètes représentent deux traditions évidemment antagonistes.

LA « DONNA GENTILE »

Quand on prétend tirer du *Convivio* toute une philosophie, on oublie quelquefois que Dante n'est en ces matières qu'un amateur et qu'il ne s'adresse qu'à des laïques, visant à dégager pour eux les grandes lignes d'une sagesse qui est proprement celle de « ce monde ». C'est à la mort de Béatrice qu'il fait remonter lui-même son attachement à la philosophie, cette « donna gentile » qui lui apparut avant tout comme une « consolatrice[2] » La *Vita nuova* laisse entendre qu'il y vit d'abord une sorte d'infidélité ; le *Convivio* nous assure que, place « étant faite à la théologie[3], » il admit ensuite sans scrupule, avec l'approbation même de sa Muse béatifiée[4], qu'ici-bas la première place appartient à la morale et singulièrement à la politique, qui seule assure notre bonheur terrestre et qui précisément, par cette sorte de miracle, rend témoignage de son origine divine[5].

Sans opposer une vérité de raison à une vérité de foi, cette thèse s'accorde au moins en ceci avec les hypothèses « averroïstes » qu'elle suppose une sagesse purement humaine, d'ordre pratique et social, correspondant aux désirs « naturels » de l'homme et capable de leur procurer une parfaite satisfaction[6].

L'EMPEREUR ET LE PHILOSOPHE

Encore faut-il, pour assurer effectivement cette « béatitude terrestre », reposant sur des vertus naturelles, que cessent les querelles nées de l'ambition. Or Dante ne conçoit qu'un moyen, qui ressemblerait assez à celui de Hobbes s'il n'était plutôt une sorte d'extrapolation de la primauté aristotélicienne sur un plan résolument gibelin. De même que le Stagirite est le « maître de

renvoie lui-même à M. Barbi, *Nuovi problemi della critica dantesca,* dans *Studi danteschi,* t. XXIII, 1938 ; M. Baumartner, *Dantes Stellung zur Philosophie,* dans *Dante-Abhandlungen,* Cologne, 1921, p. 48 à 71 ; G. Busnelli, *La cosmogonia dantesca,* dans *Scritti varii pubblicati in occasione del sesto centenario della morte di Dante,* Milan, 1921, p. 42 à 84 ; Fr. Ercole, *Le tre fasi del pensiero politico di Dante,* dans *II pensiero politico di Dante,* t. II, Milan, 1928 ; P. Mandonnet, *Dante le Théologien,* Paris, 1935 ; F. Van Steenberghen, *Les œuvres et les doctrines de Siger de Brabant,* Bruxelles, 1938. Nous avons reçu trop tard pour l'utiliser ici K. Michalski, *La gnosologie de Dante,* Cracovie, 1950.

(1) *Parad.,* X, 133-138. Cf. *supra,* p. 284.

(2) *Vita nuova,* XXXVII et XXXVIII.

(3) Cette « théologie » n'est pas la *doctrina sacra* de saint Thomas, science spéculative subalternée à la vision intuitive des bienheureux et susceptible de divergences d'interprétations. Pour Dante, qui, craignant l'effet fâcheux des discussions scolaires, réconcilie au ciel les docteurs antagonistes, la théologie est l'enseignement même du Christ et il la situe dans un lieu « transmondain » parfaitement calme et serein. (Cf. l'image de la colombe, substituée à l'exégèse traditionnelle de la maîtresse en face des servantes, *Conv.,* II, 14, d'après É. Gilson, *op. cit.,* p. 116 et suiv.)

(4) Tel est le sens de la brève apparition de Béatrice dans le *Banquet* (II, 8).

(5) *E questa donna sia une cosa visibilmente miracolosa (Conv.,* III, 7).

(6) « Le désir humain se mesure en cette vie sur la science qu'il est possible d'acquérir ici-bas. » *(Conv.,* II, 15.)

ceux qui savent »1, — le *duca delle ragione umana* 2, le *maestro della nostra vita* 3, — un duc et maître unique est nécessaire dans l'ordre temporel ♦ Entre l'empereur et le philosophe, Dante conçoit un partage d'autorité ; pour assurer la perfection de la vie humaine dans l'ordre des opérations volontaires, le monarque emprunte au sage une conception de la fin « terrestrement » dernière dont il s'inspire pour rédiger souverainement la loi écrite. S'il n'a pas à se mêler lui-même de philosophie, dans l'ordre propre de la prudence politique il ne dépend que de Dieu seul5.

Dans cette perspective on ne voit plus guère où situer le pape. Sous réserve d'une référence originelle à un Dieu qui est plutôt celui des philosophes que des prophètes (et qui ne délègue à aucun Samuel le soin de désigner et de contrôler Saül), l'empire universel du *Banquet* paraît plus « laïque » que la cité positiviste d'Auguste Comte. Réduite à des fins transcendantes (qui semblent n'importer au prince qu'à titre de chrétien pour ainsi dire « privé », selon une perspective séparatiste qui rend un son étrangement « moderne » en ce début du xive siècle), sans lien organique avec le monde de *l'en deçà,* la théologie n'en est aux yeux de Dante que plus respectable, et c'est précisément pour l'avoir compromise hors de son ordre supérieur que Boniface VIII est promis par le poète à cet enfer qu'il épargne à Averroès6.

Dans la *Divine Comédie,* trois étapes correspondront à l'ascension spirituelle : après Virgile, guide du monde naturel (dont Aristote est le prince), Béatrice conduit le visionnaire au ciel de la théologie spéculative (où règne un saint Thomas plus vénéré que suivi) ; saint Bernard couronnera l'édifice par la théologie mystique. Mais sur le plan temporel, où Dante ne semble penser qu'en fonction de la « politique », le problème délicat est de faire sa place à la papauté sans rien enlever à l'empereur de son autorité souveraine et sans empiéter pour autant sur les prérogatives du philosophe.

LA MONARCHIE UNIVERSELLE

Loin d atténuer les formules surprenantes du *Convivio,* le *De monarchia* les renforce en les précisant. N'oublions pas, pour les comprendre, l'humeur d'un Florentin exilé, qui ne se trouve à l'aise en aucune cité italienne. Sans un «empereur du monde », arbitre souverain des villes et des royaumes ', com-

(1) *Vidi il maestro di color che sanno*
Seder tra la filosofica famiglia.
Tutti lo moran; tutti onor gli fanno. (Inf., IV, 131-133.)
(2) *Conv.,* IV, 6.
(3) *Ibid.,* IV, 23.
(4) *Ibid.,* IV, 8.
(5) *Ibid.,* IV, 9.
(6) *Infern.,* XXVII, 85. *(Lo Principe de novi Farisei...).*
(7) Il va de soi qu'il ne peut s'agir d'un État centralisé tel que commencent à le concevoir les légistes (tel que peut-être l'avait déjà imaginé Frédéric II, au moins pour la Sicile) : « Entre deux princes, dont l'un n'est nullement soumis à l'autre, peut s'élever un litige, soit par leur propre faute, soit par la faute de leurs sujets. Il faut donc entre eux un jugement et un troisième prince doit exister d'une juridiction plus ample et qui tienne les deux princes sous son pouvoir... Et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on pose un juge premier et souverain dont le jugement tranchera tous les litiges, soit médiatement soit immédiatement. Ce sera le monarque ou l'empereur. C'est pourquoi la monarchie est nécessaire au monde. » *(De Mon.,* I, 10.) Lorsque Nicolas de Cues reprendra, sur un plan fédéraliste, le principe de la république universelle sous le « patriciat » d'un empereur élu, c'est tout d'abord, lui aussi, au rôle arbitral qu'il pensera et son seul plan de réforme vraiment élaboré *(Concord, cath.,* III, 33) concernera l'organisation judiciaire (limitée

ment une république minuscule résisterait-elle aux empiétements d'un pontife ambitieux dont le magistère spirituel s'étend à l'univers entier ? En face du morcellement des cupidités dérisoires et sanglantes, la paix dans la justice exige l'arbitrage d'un maître si puissant qu'il n'ait plus rien ici-bas à désirer ni à conquérir [1].

En tant que « successeur de Pierre », le « vicaire du Christ » ne mérite d'égards que ceux qui sont dus au premier évêque de Rome, mais non ceux qu'on réserve à un roi[2]. Tenant de Dieu seul sa souveraineté temporelle, l'empereur traitera le pape avec respect et « révérence »[3] ; jamais il ne sera son « subalterne »[4]. La « route de Dieu » et la « route du monde » ont l'une et l'autre leur « soleil » [5]. Ce que Dante aime chez saint François et chez saint Dominique (qu'il ne sépare jamais l'un de l'autre), ce qu'il reproche à tant de leurs fils d'avoir méconnu, c'est précisément un double idéal d'authentique pauvreté et de pure foi qui, sauvegardant la distinction des ordres, laisse au pouvoir civil sa pleine autonomie [6]. S'il canonise l'illuminé de Calabre, Joachim de Flore, s'il le situe au Paradis à côté de saint Bonaventure, défenseur de la primauté du spirituel, c'est pour protester plus éloquemment contre la nouvelle tendance des moines qui sacrifient leur vocation de sainteté à des soucis purement temporels. S'il loue si longuement Salomon d'avoir imploré humblement le don de sagesse, c'est parce qu'il ne s'agissait pour le fils de David ni de la grâce surnaturelle, ni de la pure philosophie, mais bien de cette vertu prudentielle propre à « un roi capable de gouverner » [7]. Le dernier mot du poète, c'est bien la *Divine Comédie* qui nous le livre, en pleine continuité avec le *Convivio* comme avec le *De monarchia* :

> Ah ! vous autres qui deviez être dévots
> Et laisser siéger César sur son trône,
> Si vous compreniez bien ce que Dieu exige de vous ! [8]

DE DANTE A PETRARQUE

On le voit, nous sommes loin de Pétrarque implorant le Pape les papes de retourner à Rome comme héritiers des Césars pour y assumer la plénitude de leur fonction

en fait aux pays germaniques, avec extension hypothétique aux limites de l'ancien Empire romain qui n'était « universel » que de façon très relative). *(Ibid.,* III, 6.)

(1) *De mon.,* I, 12.

(2) *Ibid.,* III, 3. (Sur les textes correspondants du *De regimine,* I, 14, qui accordent au pape une domination sur tous les rois chrétiens, soumis au successeur de Pierre *sicut ipsi Domino nostro Jesu Christo,* cf. É. Gilson, *op. cit.,* p. 183.)

(3) *Ibid.,* III, 16.

(4) Le pape est en rapport avec l'homme *sub ambitu paternitatis,* l'empereur *sub ambitu dominationis.* En tous cas *non potest dici quod alterum [principium] subalternetur alteri* (III, 12).

(5) Les *duo soli* de *Purg.* XVI, 107 s'opposent expressément à la symbolique traditionnelle du soleil et de la lune. Ils impliquent un dualisme qui n'est ni celui de l'astre éclairant et de l'astre réflecteur, ni celui des deux soleils platoniciens dont l'un est modèle et l'autre simple image.

(6) Cf. chez É. Gilson, *op. cit.,* p. 244 et suiv., l'excellente exégèse des textes de *Parad., X* 94-96 et XI, 121-139.

(7) *Ibid.,* XIII, 94-108, singulièrement les vers 104-105 :

> *Regai prudenza è quel vedere impari*
> *In che lo strai di mia intenzion percote...*

On notera qu'autour de saint Thomas, Dante situe comme théologiens purs Denis, Isidore de Séville, Boèce, Pierre Lombard, Richard de Saint-Victor et Albert le Grand. De son côté Gratien symbolise le juridisme légitime, celui qui ne réduit pas le droit civil au droit canon. *(Ibid.,* X, 104-105). Quant à Siger de Brabant, il est évidemment le substitut baptisé d'Aristote, c'est-à-dire du philosophe souverain dans l'ordre de la béatitude terrestre (voiries pages précieuses d'É. Gilson, *op. cit.,* p. 270 et suiv.).

(8) *Purg.,* VI, 91-93.

impériale. Dante rêvait d'un empire universel au temps où l'on se demandait s'il existait encore un empire. En vérité, avec Philippe le Bel, ce « descendant d'un boucher de Paris » que le poète méprise plus qu'il ne le craint [1], c'est une nouvelle forme de cité laïque qui s'est annoncée au monde médiéval. Les conseillers de Louis de Bavière s'inspireront moins de l'idéal dantesque que du « laïcisme » des légistes royaux. Pour Pétrarque les deux causes « romaines » sont maintenant inséparables en face des « Barbares » qui revendiquent en jargon scolastique l'autorité du Stagirite. Et, loin de rechercher dans le séparatisme théorique d'un Boèce de Dacie et d'un Siger de Brabant la garantie d'une sagesse humaine, c'est au nom de l'unique sagesse chrétienne qu'il fustigera les tenants d'un « averroïsme » dont la collaboration de Jean de Jandun et de Marsile de Padoue montre assez que l'impiété doctrinale s'y lie étroitement à l'insubordination contre le Siège pontifical[2].

L' « AVERROÏSME CHRÉTIEN »

A vrai dire ce qu'on est convenu d'appeler l'« averroïsme latin » constitue un ensemble complexe et plusieurs écrivains du XIVe siècle ont tenté de christianiser le « Commentateur ». C'est sans doute le cas d'un Paul de Pérouse (qu'on classe, il est vrai, quelquefois parmi les ockhamistes) [3] et surtout d'un Jean de Baconthorp [4] que Vanini présentera comme *YAverroislarum princeps* et qui ne voit pourtant dans le mono-psychisme qu'une « fiction «pédagogique [6]. Evitant le recours à la « double vérité», Baconthorp ne suit le Commentateur que sur les points où le conflit n'est pas évident entre ses thèses et la foi chrétienne. Il semble d'ailleurs qu'il ait eu d'autres maîtres et par exemple la *forma corporeitalis* dont parle le *Quodlibet I* peut révéler aussi bien des influences scotistes que des fidélités averroïstes.

De son côté Fitz-Ralph [5] n'accepte la théorie d'Averroès qu'en l'interprétant dans le sens où, de Guillaume d'Auvergne à Roger Bacon, les « avicennisants » avaient traduit le séparatisme de l'intellect selon les traditions de l'illuminisme augustinien [7] ; ici c'est, semble-t-il, Henri

(1) *Purg.,* XX, 49 et suiv.

(2) Nous ne disons pas que Pétrarque ait directement visé les auteurs du *Defensor pacis,* qui était une vieille histoire en 1370. Mais c'est bien contre leur esprit qu'il lutte à travers des ennemis en soi insignifiants et oubliés. Sur les Padouans contemporains du *De sui ipsius,* nous sommes mal renseignés et le seul nom un peu connu est celui du théatin Nicoletto Vernias qui enseigna à Padoue de 1371 à 1399 et qui soutenait, au moins à ses débuts, l'unicité de l'intellect. Pierre d'Abano était mort en 1315. Le servite Urbano, qui enseigna après lui à Bologne, semble appartenir plutôt au groupe des « averroïstes chrétiens ». Mort en 1429, Paul de Venise est d'une génération nettement postérieure.

(3) Comm. des *Sentences* (1344). Cf. B. Xiberta, *De Paulo Perusino, Analecta ordinis Carmolitarum,* 1926.

(4) Carme anglais. Il a enseigné à Paris avant 1327 et fut ensuite provincial de son ordre dans son pays. Mort en 1348. Ont été imprimés son commentaire des *Sentences* (Crémone, 1618) et scs *Quodlibets* (Venise, 1527) (cf. B. Xiberta, *De magistro Johanne Baconthorp,* dans *Analecta ord. Carni.,* 1927, et *Johannes Baconthorp Averroista* ? dans *Criterion,* 1927). Baconthorp a commenté Aristote, saint Augustin, saint Anselme, etc.

(5) *Nullus debet reputare istam opinionem esse veram, quam ipsemet opinans non reputat nisi fictionem et solum ponit eam propter exercitium ut veritas completius inquiratur. (In Sent.,* II, 21, qu. 1, art. 1.)

(6) Evêque d'Armagh, primat d'Irlande, mort en 1360. Cf. C. Michalski, *Criticisme et scepticisme,* Cracovie, 1926, p. 9 et suiv.

(7) Cf. É. Gilson, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin,* dans *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge,* 1926-1927, p. 5-127.

de Gand qui sert de caution à cette christianisation, mais Fitz-Ralph est assez éclectique pour suggérer que la lumière divine exerce son effet à la façon d'un *habitus* thomiste [1].

JEAN DE JANDUN

Avec Thaddée de Parme et Angelo d'Arezzo [2], plus nettement encore avec Jean de Jandun [3], ce qui apparaît c'est tout au contraire, lié au dogmatisme fanatique d'un Aristote averroïsé, le mépris à peine dissimulé pour les « théologiens » qui préfèrent l'autorité de la foi à celle du Philosophe [4].

Après avoir souligné l'incompatibilité radicale de la perspective chrétienne non point tant avec l'expérience ou avec la réflexion (sinon avec une expérience purement sensible et une réflexion immédiatement liée à l'apparence) [5] qu'avec les dogmes indiscutables du « Commentateur » [6], Jandun suggère ironiquement que tout essai de concordat entre foi et raison affaiblirait les positions du croyant en montrant clairement leur impuissance, même défensive [7]. Il est vrai que saint Thomas et Duns Scot ont renoncé à trouver des raisons décisives en faveur de la création dans le temps ou de l'immortalité de l'âme ; du moins ont-ils

(1) C. Michalski, *op. cit.,* p. 11-12.

(2) Cf. M. Grabmann, *Studien über den Averroisten Taddao da Panna* et *Der Bologneser Averroist Angelo Arezzo, dans Mittelalterliches Geistesleben,* II, p. 239-271. Thaddée est mort en 1320 après avoir publié un *De elementis* à Bologne en 1321 et un *De anima* où il expose *(recitat)* les thèses averroïstes sans les prendre nécessairement à son compte, mais É. Gilson *(Philosophie au moyen âge,* p. 691-692) remarque combien ses formules ressemblent à celles de Jean de Jandun. Angelo, mort en 1325, a commenté les textes logiques de Porphyre et d'Aristote en y introduisant de façon inutile la thèse de l'unicité de l'intellect, comme s'il s'agissait précisément de trouver un biais commode pour insinuer sans scandale ce qu'on déclare expressément *contra fidem.*

(3) A ne pas confondre avec Jean de Gand qui enseignait à Paris en 1303. Jean de Jandun est le collègue de Marsile de Padoue à Paris vers 1311. Après la divulgation du *Defensor pacis* (1324), il se réfugie en Bavière. Excommunié en 1327, mort en 1328.

Bibliographie. — I. Œuvres. — *De laudibus Parisius* (1323) (édité par A. J. V. Le Roux de Lincy, *Eloge de Paris,* Paris, 1857) ; Commentaires des *Problèmes aristotéliciens* de Pierre d'Abano, du *De anima* nombreuses éditions à Venise de 1473 à 1587), des *Parva naturalia* (Venise. 1505), du *De coelo* Venise, 1501, de la *Physique* (Venise, 1488), de la *Métaphysique* d'Aristote (Venise, 1525) et de *De substantia orbis* d'Averroès. (On a perdu ses *Questions* sur la formation du *fœtus,* sur les degrés et pluralité des formes, sur l'espèce intelligible, sur le sens et l'intellect-agent.)

II. Travaux. — É. Gilson, *La doctrine de la double vérité,* dans *Études de philosophie médiévale,* Strasbourg, 1921, p. 51 et suiv. ; J. Rivière, Notice dans le *Dictionnaire de théologie catholique,* VIII, 1924, col. 764-765 ; N. Valois, *Jean de Jandun et Marsile de Padoue, auteurs du Defensor pacis,* dans *i'Histoire littéraire de la France,* t. XXXIII, 1906, p. 528-623.

(4) « Si les Latins qui ont exposé [la psychologie d'Aristote] n'ont pas explicitement soutenu ce mode de nécessité de l'intellect-agent, ce n'est point par ignorance, mais parce qu'il advint à beaucoup d'entre eux dans leur vieillesse de s'adonner plutôt à la théologie qu'à la philosophie et que pour cette raison ils passèrent sous silence un grand nombre de conclusions pliilosopliiques sans les avoir exposées de façon suffisante. » *(De anima,* III, 23.)

(5) *Ratio sensata, id est sensibilibus concordans, indubitanter haberi non potest sine notitia rerum sensibilium quibus debet ratio concors esse. (Physica,* Préface.)

(6) P. Duhem fait observer que, si Jean de Jandun refuse de préférer les enseignements de la théologie à la physique d'Aristote telle que l'expose Averroès, il admet du moins, pour « sauver les apparences », les systèmes d'épicycles et d'excentriques que critiquait le Commentateur par fidélité au texte même du Philosophe *(Système du monde,* t. IV, p. 102). Mais il semble que P. Duhem ait tort de rapprocher cette « concession » à Ptolémée et à ses successeurs médiévaux de l'attachement de Jandun à la *res sensata (cf.* note 5). Il s'agit ici de tout autre chose que d'évidence empirique : d'une hypothèse commode pour le calcul et la prévision. Or du faux on peut inférer le vrai. C'est bien le cas ici : sur la « réalité même des choses », c'est Averroës qui a raison.

(7) Saint Thomas remarque à propos de l'éternité du monde que de mauvaises raisons risquent de tourner en dérision celui qui prétend s'appuyer sur elles plutôt que sur la Révélation. Mais dans sa *Physique* (VI, 11), Jandun renchérit sur la position thomiste et la défigure complètement : *Hoc autem, quamvis non sit per se notum* [il s'agit de la création dans le temps et de la fin du monde], *tamen non est demonstrabile aliqua demonstratione ab homine, el sic esse credimus sola auctoritate divina et scriptura sanctorum. Et ad hujusmodi el similium credulitatem multum facit consuetudo audiendi a pueritia hujusmodi dicta.* Cette dernière phrase montre assez la distance entre la foi thomiste, suprême régulateur, et l'habitude de croire ce qu'on a entendu dès la petite enfance.

pensé que toute raison adverse pouvait être réfutée. Jandun présente les choses de telle façon que la thèse chrétienne paraisse rationnellement indéfendable J. Il s'agit évidemment de ridiculiser les théologiens en les assimilant aux simples qui se contentent de la foi du charbonnier parce qu'il n'en est aucune autre possible 213 Il va de soi que Dante est absolument étranger à cette incroyance à peine feutrée, qui n'avait pas besoin pour s'exprimer du « matériel mental » dont certains invoqueront l'absence pour minimiser l'importance au XVIe siècle d'une attitude libertine que le moyen âge n'avait aucunement ignorée s. Mais son idée d'une sagesse « séparée » et qui, terrestrement, conduirait d'elle-même à une véritable « béatitude », sa conception de l'Empire, liée organiquement à son dualisme métaphysique, ouvraient bien involontairement la voie au laïcisme « totalitaire » du *Defensor pacis.*

LE « DEFENSOR PACIS » Le principal auteur du livre, Marsile de Padoue 4, se soucie assez peu, semble-t-il, des thèses psychologiques et cosmologiques de l'école padouane. Œuvre de polémique, le *Defensor pacis* est assez composite. On y retrouve des formules que nous connaissons déjà sur l'accord de la raison et de la sensation, sur le désintérêt des philosophes à l'égard d'une vie surnaturelle qui échappe aux prises de leurs démonstrations. Il faut pourtant noter qu'Averroës est à peine cité et que le « Philosophe » redevient ici comme chez Dante le véritable maître de la vie terrestre5. Beaucoup de

(1) « Bien qu'Aristotc et le Commentateur aient ainsi parlé et qu'il leur ffftt npomiHe de parler autrement en vertu des principes concordant avec les choses sensibles, pourtant je dis autrement... Et toutes ces choses que disent les croyants catholiques. je dis simplement qu'elles sont vraies sans aucun doute, mais je ne sais pas les démontrer : tant mieux pour ceux qui savent le faire ; pour moi c'est par seule foi que je les tiens et les confesse. Bien que toute forme inhérente à la matière soit corruptible, je dis pourtant que Dieu peut la perpétuer et la préserver éternellement de toute corruption. Comment le peut-il, je n'en sais rien, mais lui, il le sait. » *(De anima,* III, 12.)

(2) « Il faut dire simplement avec la foi chrétienne que Dieu a tout créé *de novo,* sans aucune matière préexistante. Mais de cette sorte de production les philosophes païens n'ont rien su. Ce n'est pas surprenant, car ils ne pouvaient l'apprendre à partir des choses sensibles, ni en être convaincus par rien qui fût en accord avec le sensible. Par conséquent, ceux qui ont tiré leur connaissance de l'accord de la raison et des sens ne purent atteindre à la connaissance de cette opération créatrice. *Et cela d'autant moins que cette sorte d'opération s'est produite rarement et qu'elle ne s'est même produite qu'une fois, et il y a bien longtemps de cela. » (Phys.,* I, 22.)

(3) Cf. L. Febvre, *La religion de Rabelais,* Paris, 1942, et notre discussion de cet ouvrage dans la *Revue d'histoire de la philosophie et d'histoire générale de la civilisation,* Lille, 1943, p. 375 à 383.

(4) Origines mal connues, recteur de l'Université de Paris en 1312. Séjour probable à Padoue vers 1316 (déposition en faveur de Pierre d'Abano). Participation à des entreprises gibelines avec Matthieu Visconti, ambassade à Paris vers 1319 au nom de Jacques de Carrare (padouan). Contacts probables avec les anciens légistes de Philippe le Bel. En 1324, il se réfugie avec Jandun auprès de Louis de Bavière à Nuremberg, accompagne l'empereur révolté à Rome (1328), le fait couronner et reçoit le titre de *vicarius in spiritualibus.* Participe à la « déposition » de Jean XXII et à l'installation de l'antipape Nicolas V. Après la révolte romaine de 1329, semble supplanté auprès de Louis par Ockham et Césène. En 1343, Marsile est mort depuis peu.

Bibliographie. — I. Œuvres. — En collaboration avec Jandun, *Defensor pacis* (1324), Éditions C.-W. Previte-Orton, Cambridge, 1926, et R. Scholz, dans *Monumenta Germaniae historica. Fontes iuris germanici antiqui,* 1932. Seul : *Defensor minor* (1342 ?), édit. G. Kenneth-Brampton. Birmingham, 1932.

II. Travaux. — F. Battaglia, *Marsiglio da Padova e la filosofia politica del medio evo.* Florence, 1929; E. Emerton, *The Defensor pads of Marsiglio of Padova,* Cambridge 1920; G. de Lagarde, *Naissance de l'esprit laïque ou déclin du moyen-âge,* tome II, *Marsile de Padoue* St-Paul-Trois-Châteaux, 1934, 2e édit. Paris, 1948 ; H. Otto, *Marsilius von Padua und der Defensor Pacis,* dans *Historisches Jahrbuch,* 1925 ; J. Rivière, Notice dans le *Dictionnaire de t*[illegible] *logie catholique,* t. X, 1927, col. 153-177 ; N. Valois, Notice citée à propos de Jean de Jandun R. Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schoenen und Bonifaz' VIII,* Stuttgart, 1903.

(5) G. de Lagarde, *Naissance,* t. II, p. 85, n. 17, a mis plaisamment en « litanie » les louanges que Marsile adresse au « Philosophe »: *admirabilis, eximius, gloriosus, famosus* et même do;-. *a*

passages rappellent des positions parallèles de Dante et, avec un incontestable patriotisme italien, laisseraient supposer à première lecture une volonté sincère de défendre l'intégrité spirituelle du christianisme [1]. Au second livre surtout, les nombreuses exégèses scripturaires[2] indiquent la place positive qui est faite à la « loi chrétienne ». Il semble pourtant que les auteurs du *Defensor* n'aient invoqué l'Écriture que pour mieux lutter contre les prétentions pontificales et que le souci de conserver sa pureté évangélique à la religion du Christ compte moins pour eux que l'instauration d'un État fort, débarrassé de toute tutelle cléricale.

A la différence du *Convivio,* qui posait l'hypothèse d'une sagesse strictement « philosophique », le *Defensor,* plus réaliste, fait place à la religion comme moyen commode de gouverner [3]. Dans la cité marsilienne, rien ne peut échapper à la juridiction du prince [4]. Soucieux avant tout de bonnes finances, il ne se contentera pas de limiter le monachisme fainéant, source de moins-values fiscales [5], mais il réglementera les croisades et les pèlerinages que Marsile, dans un texte de sa vieillesse qui lui appartient en propre, déclare parfaitement inutiles à l'ordre et aux finances publiques [6].

Le *Defensor* parle parfois au nom du « prince » et du peuple « romain » ; mais Marsile est un réaliste qui n'invoque l'Empire que par habitude ou pour flatter Louis II. Même sur le plan purement théorique, l'État universel ne lui paraît conforme ni aux données de l'histoire et de la géographie, ni aux déterminismes astraux qui font de la guerre une compensation naturelle à l'accroissement indéfini de l'espèce humaine. On le voit, cette *pax* et cette *iranquillilas,* qu'il faut défendre si soigneusement contre les empiétements du pape et de ses séides, concernent exclusivement l'ordre intérieur de la cité. Patriote italien, Marsile sait pourtant admirer les rois étrangers quand ils se conforment à son idéal politique. Jandun d'ailleurs a écrit un éloge de Paris et les deux hommes ont fréquenté Guillaume de Nogaret [7]. Rien de surprenant dès lors si le *Defensor*

(1) « Qui songe à la foi catholique, qui songe au corps universel des fidèles, qui songe à l'épouse du Christ ? Nos modernes pontifes ne lui ménagent pas les avanies. Ils maculent sa beauté, ils déchirent son unité en jetant la zizanie entre les peuples fidèles, et lorsque se présentent devant eux les deux inséparables compagnes du Christ : la pauvreté et l'humilité... on les boude, que dis-je ? on les condamne... » *(De),* II, 26 et 27.) Nous empruntons la traduction de ces textes à G. de Lagarde *(op. cit.,* p. 51-52).

(2) L'affirmation qu'il faut préférer « le langage très clair du Christ » à toute « tradition humaine » (II, 16) paraît une simple feinte pour opposer dialectiquement le sens littéral de l'Écriture (entendu lui-même de façon assez étrange, en particulier en ce qui concerne le *Tu es Petrus)* aux exégèses des théologiens qui ont cru justifier dogmatiquement la primauté de Pierre, le pouvoir des clés et l'organisation « cléricale » de l'Église.

(3) « Bien qu'aucun des philosophes, législateurs ou thaumaturges n'aient ajouté foi à la résurrection des corps ou à cette vie qu'ils appelaient éternelle, ils feignirent néanmoins d'y croire pour mieux inspirer aux hommes l'aversion des vices et l'attrait de la vertu. » (I, 5.)

(4) II, 7. Le *Defensor* est surtout préoccupé de dénier aux clercs toute puissance « coactivo » ; comme les médecins du corps, ils peuvent établir des diagnostics, proposer des remèdes, faire peur aux malades, mais toute punition appartient à l'autorité civile.

(5) La question financière tient une place essentielle dans les invectives marsiliennes ; non seulement les pontifes prétendent soustraire aux impôts les biens du clergé, mais sur ces biens eux-mêmes ils lèvent à leur tour de lourdes contributions qui ruinent les nations (II, 24). Par le privilège fiscal on attire dans l'état sacerdotal « une troupe insolente d'oisifs » qui « insultent à la misère de l'État » (II, 8).

(6) *De*. minor,* VIL

(7) G. de Lagarde, *op. cit.,* p. 109 et suiv.

unit dans une commune vénération Frédéric II, Henri VII, Louis II et Philippe le Bel [1].

L'ÉTAT TOTALITAIRE

C'est la première fois sans doute dans l'histoire de la Chrétienté qu'apparaît a nu la figure d'un État unitaire qui ne repose ni sur le *jus naturale,* ni sur l'autorité divine, mais très exclusivement sur la notion aristotélicienne du bien commun entendue au sens le plus « terrestre ». Dans cet État, l'approbation populaire apparaît comme une nécessité politique, sans aucune théorie précise ni du « contrat social » ni du « pacte de sujétion », mais bien plutôt dans le sens de ces prétendues démocraties de masse où l'oligarchie dirigeante se fait après coup acclamer et plébisciter [2]. Le *Defensor* sera traduit en anglais le lendemain même du jour où Henri VIII se prétendra « chef suprême de l'Église d'Angleterre » [3]. Indéfiniment reprises, ses thèses « laïques » justifieront la lutte des rois contre les immunités fiscales du clergé, contre le développement des biens de mainmorte. Ce petit livre « de circonstance », qui inspira déjà de son temps quelques décisions hardies de Louis de Bavière [4] et qui sera invoqué par le concile de Constance [5], contient en germe une révolution qui dépasse le gallicanisme et le jacobinisme [6].

(1) Philippe est toujours appelé « le roi de France d'illustre mémoire » (I, 19, II, 21). Il n'est pas jusqu'à sa politique monétaire que ne loue le *Defensor* (I, 11).

(2) Les « sages », les « anciens », les « experts préparent les lois ; c'est le peuple qui les « promulgue », ce qui réduit au minimum l'emploi de la violence (I, 12). Mais cette promulgation nunplique aucune collaboration réelle et le *Defensor* fait moins de place que le *De rtgûÙMt* ans ❋p « représentatifs ».

(3) *Histoire de l'Église,* t. XVI, p. 337. Le livre apparaît à la cour à la fin de 1533. Il est vrai que c'est dans une traductoin passablement • arrangée ».

(4) Sur la politique de Louis, cf. G. de Lagarde, *op. cit.,* p. 314 et suiv.

(5) Cf. R. Scholz, Introduction à l'édition du *Defensor,* p. XL1X.

(6) Marsile dit bien que « tout pouvoir vient de Dieu » (II, 4), mais c'est pour conclure aussitôt que l'autorité civile est légitime quelle que soit la valeur morale de ses préceptes. Plus loin il menace des peines éternelles quiconque oserait s'opposer à *Vauctoritas jurisdictionis,* si « pervers » ou « infidèles » qu'en soient les détenteurs (II, 5). Il est bien clair que la religion n'est invoquée ici que comme Croquemitaine politique, puisque ses représentants spirituels sont privés de tout pouvoir disciplinaire. Dans chaque cité le pouvoir doit être unique et exclusif (I, 17) sans corps intermédiaires et sans partage des responsabilités (II, 15). On ne saurait admettre ni franchise, ni privilèges d'aucune sorte (II, 8). C'est à l'État de surveiller et de diriger les consciences (I, 6), de contrôler le culte et les prédications (II, 21), d'organiser un enseignement public dont les maîtres soient des auxiliaires du pouvoir *(ad suos stabiliendos et defendendos principatus et politias,* Ii, 21). Lui seul désignera les curés et les évêques ; en cas d'interdit il les forcera à faire leur métier de bons fonctionnaires (II, 17). Au nom de la pauvreté évangélique, il leur refusera toute propriété, ne leur concédant que des usufruits (II, 13).

CHAPITRE IV

OCKHAM ET LA « VIA MODERNA »

§ 1. — Les bases de l'ockhamisme.

ESQUISSE BIOGRAPHIQUE

La vie de Guillaume d'Ockham [1] est riche en événements et l'on ne peut guère la dissocier de toute l'histoire de son temps. Né dans le Surrey vers 1290, francis-

(1) Bibliographie. — On trouvera une bibliographie complète chez R. Guelluy, *Philosophie et théologie chez G. d'Ockham,* Louvain, 1947, et dans l'ouvrage en cours de publication de L. Baudry, *Guillaume d'Occam, sa vie, ses œuvres, ses idées sociales et politiques,* dont le premier tome *[L'homme et les œuvres,* Paris, 1950) a paru après que notre manuscrit avait été remis à l'imprimeur.

I. Œuvres. — A) *Œuvres philosophiques et théologiques* : *Expositio aurea,* Bologne, 1496 ; *Expositio super Physicam Aristotelis* (inédit) ; *Summulae in libros physicorum,* Bologne, 1494, Rome, 1637 ; *Questiones in quatuor Sententiarum libros,* Lyon, 1495. (Édit, critique de la *Questio prima principalis Prologi* par Ph. Boehner, Zurich-Paderborn-New Jersey, 1939) ; *Summa totius logicae,* Paris, 1488 ; Oxford, 1665. (A été attribuée longtemps à la période munichoise et située entre 1336 et 134G, L. Baudry, *op. cit.,* p. 80, pense maintenant qu'elle a été composée à Oxford, après le Commentaire des Sentences, entre 1320 et 1324.) *Quodlibeta septem,* Paris, 1487 ; *De sacramento altaris,* Paris, 1490. Édition T. Brice-Bruch, Iowa, 1930, critiquée par L. Baudry, *Trois manuscrits occamistes,* dans *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge,* 1936, p. 129 et suiv.) ; *Questiones in libros physicorum,* encore inédites, malgré l'affirmation contraire de B. Geyer dans le *Grundriss* de F. Ueberweg ; sur l'importance de ce texte, cf. L. Baudry, *Trois manuscrits,* p. 141 et suiv.) ; *De praedestinatione et praescientia Dei,* Bologne, 1496. (Édit, critique sous presse par L. Baudry. Cf. Ph. Bohner, *The Tractatus de praedestinatione,* Franciscan Institute Publications, New York 1945.) Le *Centiloquium theologicum,* Lyon, 1495, est considéré comme douteux ; le *Tractatus de principiis theologiae* (édit. L. Baudry, Paris, 1936) est un bon résumé de l'ockhamisme qu'on peut attribuer à un disciple très fidèle ; il éclaire souvent la pensée du maître.

B) *Œuvres politiques et polémiques* : la plupart sont réunies dans M. Goldast, *Monarchia sancti romani imperii,* Francfort, t. II, 1614 ou t. III, 1621, avec des compléments partiels dans R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolifische Streitschriften,* deux vol., Rome, 1914. E. R. Bennet et J. G. Sikes ont commencé la publication des *Opera politica,* t. I, Manchester, 1940. On peut classer dans un ordre approximatif, entre 1334 et 1347 environ : *Opus 90dierum,* Louvain, 1481 (M. Goldast, p. 993 et 1236, édit, critique des six premiers chapitre dans E.-R. Bennet-J.-G. Sikes, p. 293 à 374) *;Dialogus, prima pars,* Paris, 1476 (M. Goldast, p. 398 à 739) ; *Epistola ad fratres minores* (édit. L. Baudry, dans *Revue d'histoire franciscaine,* 1926, p. 201 à 215, édit. G. Kenneth Brampton, Oxford, 1929) *;De dogmatibus Johannis XXII papae,* Paris, 1476 (M. Goldast, p. 740 à 770) ; *Contra Johannem XXII* (inédit ; extraits chez R. Scholz, t. II, p. 396 à 403) ; *Contra Benedictum XII* (inédit ; extraits chez R. Scholz, t. II, p. 403 à 417) ; *Compendium errorum papae Johannis XXII,* Paris, 1476 (M. Goldast, p. 957 à 976) ; *Allegationes de potestate imperiali* (inédit ; extraits chez R. Scholz, p. 417 à 431) ; *An rex Angliae pro succursu guerrae possit recipere bona ecclesiarum* (édit, par H.-S. Offler, dans E.-R. Bennet-J.-G. Sikes, p. 230 à 271) ; *Dialogus, tertia pars, tractatus primus : De potestate papae et cleri* (inédit), *tractatus secundus : De potestate el juribus romani imperii,* Paris, 1476 (M. Goldast, p. 771 à 957, complété par R. Scholz, t. II, p. 392 à 395); *Breviloquium de principatu tyrannico* (édit. L. Baudry, Paris, 1937) ; *Octo questionum decisiones super potestatem summi Pontificis,* Lyon, 1496 (M. Goldast, p. 314 à 391 ; E.-R. Bennet-J.-G. Sikes, p. 12 à 221) ; *De jurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus* (Heidelberg, 1498, édit, par H.-S. Offler, chez E.-R. Bennet-J.-G. Sikes, p. 278 à 286); *De imperatorum et pontificum potestate(R.* Scholz, t. II, p. 453 à 480, édit. G. Kenneth Brampton, Oxford, 1927, complétée par W. Mulder dans *Archivum franciscanum historicum,* t. XVI, p. 489 à 492 et t. XVII, p. 72 à 97).

IL Travaux. — Outre la thèse de R. Guelluy et l'ouvrage essentiel de L. Baudry, déjà cités (cf. toute une série d'articles du même auteur dans les *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge,* parus de 1934 à 1939), nous ne retiendrons ici que : N. Abbagnano, *Guglielmo di Ockham,* Lanciano, 1931 ; E. Amann et P. Vignaux, Notice dans le *Dictionnaire de théologie catholique,* t. XI, col. 864 à 904; Ph. Boehner, *The realistic Conceptualism of William of Ockham,* dans *Traditio,* New York, 1944, p. 465-480 ; Id., *Scotus Teaching according to Ockham, Ockham's Theory of Signification,* et *Ockham's Theory of Supposition* dans les *Franciscan Studies,* 1946, p. 100 à 170 et 261 à 292 et 361 à 375 ; F. Hochstetter, *Sludien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham,* Berlin-Leipzig, 1927 ; J. Koch, *Neue Aktenstücke zu deni gegen W. Ockham in Avignon gefilhrten*

cain à Oxford, bachelier vers 1315, il n'est *c[u'inceptor,* non *magister l,* lorsqu'une dénonciation le fait citer en cour d'Avignon (1325). Pendant qu'une commission examine les textes suspects 2, Ockham se lie aux adversaires de Jean XXII. En 1327, il s'enfuit avec le général des mineurs, Césène, et rejoint Louis de Bavière à Pise, accusant à son tour d'hérésie le pape, dont il réclame la suspension.

En 1329, les franciscains destituent Césène, Louis abandonne l'antipape Nicolas V (qui se soumet en août 1330). L'empereur regagne Munich et cherche à négocier. Ockham pourtant continue la lutte ; après la mort de Jean XXII (1334), il s'attaque au pacifique Benoît XII. Abandonnant peu à peu ses premiers terrains polémiques (pauvreté et vision béatifique), il appuie les électeurs du saint Empire qui affirment à Bense et à Francfort leurs droits souverains (1338). En même temps il se désolidarise de Marsile de Padoue et précise sa propre doctrine politique.

Pape en 1342, Clément VI achève la réduction du schisme. Du vivant même de Louis, les électeurs lui ont substitué Charles IV de Luxembourg. Aux frères révoltés de Munich, le pape offre le pardon sous réserve d'une rétractation dont on a conservé le texte. On ignore si Ockham l'a connue et souscrite ; il était mort vers 1349, ayant renvoyé le sceau hérité de Césène.

LES PRINCIPES FONDAMENTA VX

Absorbé par sa lutte contre le Saint-Siège, Ockham n'a pas laissé d'exposé systématique de sa philosophie. C'est donc à partir de textes épars *[Sentences, Quodlibel,* Commentaires de la *Logique* et de la *Physique)* qu'il nous faut reconstituer une doctrine que nous préférons appeler ockhamisme plutôt que « nominalisme », car la théorie de l'universel y joue un rôle dérivé et l'on défigure peut-être l'initiateur de la *via moderna* en le réduisant à n'être qu'un maillon entre Roscelin et Berkeley.

On a proposé de faire sortir tout l'ockhamisme de deux *principes* qui se trouvaient déjà, l'un et l'autre, chez Duns Scot : la toute-puissance divine limitée par la seule exigence de la non-contradiction 3, la loi

Prozess, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévales,* 1935, p. 353 à 380 et 1936, p. 168 à 197 ; G. de Lagarde, *Naissance de l'esprit laïque,* t. IV, V et VI, Paris, 1942-1946 ; Id., *Marsile de Padoue et Guillaume d'Ockam,* dans *Revue des sciences religieuses,* 1937, p. 168 à 185 ; G.-M. Manser, *Drei Zweifler am Kausalprinzip,* dans *Jahrbuch fur Philosophie und spekulative Théologie,* 1912, p. 405 à 435; E.-A. Moody, *The Logic of William of Ockham,* Londres, 1935; A. Pelzer, *Les* 51 *art. de Guillaume Occam censurés à Avignon,* dans *Revue d'histoire ecclésiastique,* 1922, p. 240 à 270; R. Scholz, *Wilhelm von Ockham ais politischer Denker,* Leipzig, 1944 ; J. Vignaux, *Nominalisme,* dans *Dictionnaire de théologie catholique,* t. XI, 1931, col. 718 à 783 ; *Justification et prédestination,* p. 97 et suiv. ; *Nominalisme au XIVe siècle,* Montréal, 1948 ; S. U. Zuidema, *De philosophie van Occam, in zijn Commentaar op de Sententien,* 2 vol. Hilversum, 1936.

(1) Le titre *à'inceptor* s'appliquait à Oxford aux candidats au doctorat qui avaient terminé leurs études, mais ne pouvaient encore enseigner magistralement. Par un jeu de mots, les ockhamistes interprétèrent ensuite la formule *venerabilis inceptor* comme signifiant qu'Ockham était l'« initiateur » d'une nouvelle philosophie.

(2) L'origine de l'affaire est la destitution en 1322 du chancelier Jean Lutterell. Contre l'opposition formelle du roi Edouard II, Lutterell se rend à Avignon en 1323 et porte plainte contre Ockham dont les idées nouvelles devaient avoir grand succès à Oxford. Il remet au pape 56 articles tirés du commentaire des *Sentences* (non encore publié alors sous sa forme complète). Jean XXII ordonne une enquête qui porte surtout sur les thèses proprement théologiques et qui s'appuie sur un texte plus complet remis par Ockham lui-même. Aucune condamnation n'intervient ni avant ni après la fuite du suspect.

(3) *Quodlibel est divinae potentiae attribuendum quod non includit manifestam contradictionem. (Quodl.* VI, 6.) Ockham précise qu'il faut entendre *omne quod fieri non includit contradiction-*

d'économie qui impose, pour expliquer les choses, le recours à un minimum d'êtres L Les deux formules sont évidemment chères à Ockham. Il n'est pas sûr pourtant qu'elles soient tout à fait conciliables, si l'on prétend du moins leur attribuer une valeur et un rôle identiques.

Interprété métaphysiquement, le principe *nulla pluralitas sine necessitale* pourrait conduire, en effet, à la négation pratique de la liberté divine. Or, précisément, comme vérité de foi échappant à toute démonstration rationnelle 2, la *polentia absoluta* exclut toute élimination du contingent par le calcul algébrique *de minimis et de maximis* 3. En fait le recours à la toute-puissance est surtout un procédé « dialectique » opposé à toute argumentation qui confondrait le fait et le droit, l'habituel et le nécessaire *. Quant au fameux « rasoir d'Ockham », il ne faut y voir ni une limitation rationnelle de la puissance divine, ni même une détermination positive du vouloir providentiel : pour connaître les « habitudes » de la nature, c'est-à-dire cet ordre « conditionné » qu'observent les philosophes, il est simplement commode de « sauver les apparences », comme font les astronomes, avec un minimum de suppositions 6.

LOGIQUE ET THÉOLOGIE

Tout autant que la pureté évangélique contre les ambitions pontificales, Ockham entend défendre la « foi » contre une « raison » d'autant plus prétentieuse qu'elle

c'est-à-dire que le principe ne vaut que dans l'ordre du « faisable ». Il ne serait pas contradictoire, en effet, que Dieu se fît lui-même, mais Dieu n'est pas « faisable ». (Ockham n'accepterait même pas de dire avec Descartes qu'il est *causa sui.)* En fait l'usage constant de la *potentia absoluta* se tire du corollaire immédiat : « Tout ce que Dieu produit par l'intermédiaire de causes secondes, il peut immédiatement le produire et le conserver sans elles » *(ibid.),* ce qui ne signifie aucun occasionalisme réel, mais une possibilité constante de détruire le caractère contraignant d'un raisonnement fondé sur l'ordre des causes secondes.

(1) « Il ne faut jamais poser une pluralité sans y être contraint par une nécessité : raison, expérience, autorité de l'Écriture ou de FÉglise. Sans ce principe raisonnable on pourrait multiplier les choses *ad placitum.* Au delà de la huitième ou de la neuvième sphère on pourrait poser cent mille sphères comme on parle maintenant du ciel empyrée et contre cette hypothèse on ne pourrait rien objecter d'efficace, et ainsi dans tous les domaines, car on pourrait attribuer à toute substance une infinité de qualités insensibles... » *[De principiis,* p. 125, texte qui résume bien les passages correspondants de *1 Sent.,* XVII, 3, XXVI, 1, *Summa totius logicae,* II. 2, etc.)

(2) *Non potest probari quod Deus est omnipotens, sed sola fide tenetur. (Quodl.,* 1,1.) On ne pourrait, en effet, démontrer la toute-puissance que par des arguments qui conduiraient à l'attribuer également à des créatures comme le soleil et l'ange. *(Ibid.,* III, 1.)

(3) On a même supposé que le franciscain d'Oxford, continuateur plus radical de Scot, insistait sur la *potentia absoluta* surtout pour ruiner l'image averroïste d'un univers clos, soumis à l'immuable nécessité d'un *primum movens* de type aristotélicien. (R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichle,* Leipzig, 1930, IV, p. 727.) La critique des thèses scotistes sur la relation, constante dès les premiers écrits d'Ockham, ne suffit pas, en effet, à rendre improbable, comme le suggère L. Baudry (A *propos de la théorie ockhamiste de la relation,* dans *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge,* 1234, p. 203), toute « filiation » entre Scot et Ockham.

(4) Plusieurs des conclusions ainsi obtenues sont des hypothèses de méthode assez comparables à celles de Descartes supposant un « malin génie ». On notera qu'à la différence d'un Malebranche réservant à la Révélation l'assurance d'un monde extérieur authentique, chez Ockham, c'est au contraire la foi qui, en révélant la toute-puissance, jette une suspicion métaphysique sur chacune de nos visées sensibles. On verra pourtant que, le cas du miracle mis à part, en matière de perception les ockhamistes sont résolument « réalistes », et que l'immatérialisme de Berkeley (préparé chez Descartes par le recours au malin génie) n'aurait rigoureusement aucun sens pour Ockham.

(5) Le principe d'économie n'oppose aucun préjugé rationaliste aux complexités qu'impose la foi. Lorsqu'Ockham confronte le dogme trinitaire aux fausses évidences do la démonstration aristotélicienne, il ne revient pas pour autant à la position irrationaliste d'un Pierre Damien ; il ne vise, en effet, que des sophismes décelables pour le chrétien et qui échappaient aux païens, mais qui n'en sont pas moins des *fallaciae (Quodl.,* II, 3). Au reste le principe de la toute-puissance ne concerne que les actes de Dieu *ad extra,* non l'essence même de la Déité qui n'est pas de l'ordre du *factibile,* ce qui diminue l'antagonisme éventuel des deux « principes ». D'autre part la loi d'économie renforce à plus d'un titre l'usage critique de la *potentia absoluta,* non

est moins assurée de ses fondements. Cette attitude se lie chez lui à ce qu'on a appelé son tempérament « positiviste », et, s'il est vrai qu'on trouve jusque dans sa théologie le souci majeur de l'« expérience », il semble bien que sa vision du monde suppose un pluralisme d'individus, exclusif de tout « réalisme » de l'« ordre » ou de la « relation », de l' « inhérence » ou de la «participation b1. Mais, en même temps, cet adversaire des abstractions réifiées 2 est d'abord un impitoyable logicien ; cet « empiriste » ne craint pas de raisonner sur des « possibles » qui ne correspondent aucunement à notre expérience effective de *viatores 3.* Dans tous les domaines enfin ce prétendu fidéiste apparaît comme un argumentateur aussi raffiné que le *doctor subtilis* lui-même.

On le verra, ni les éléments « logistiques » de l'ockhamisme, ni la conception « nominaliste » du prédicable ne sont tout à fait compréhensibles sans des présupposés théologiques 4. Il reste que la méthode théologique du *venerabilis inceptor* dépend moins d'une tradition spirituelle (qu'on pourrait rattacher par exemple à la lignée d'un saint Bernard) que d'une perspective épistémologique (plus proche évidemment du conceptualisme d'Abélard que de l'augustinisme cistercien 6).

L'ART DE RAISONNER

Des ses premiers écrits, Ockham manie l instrument logique avec une dure lucidité, attachant le plus grand prix à d'apparentes subtilités où pour leur part mystiques et humanistes voient surtout des jeux d'école, incapables de guider les

seulement pour justifier le miracle (action directe de Dieu , mais pour discréditer de prêteadæs causes secondes qui ne sont que des fictions inutiles <*jormalitates, species,* etc.).

(1) « Le Dieu d'Ockham est libre de ne créer aucun des individus qui constituent le monde ; mais, une fois créé dans sa singularité — *ře seipsa singularis* — aucun de ces êtres ne peut, par la puissance divine même, devenir commun à d'autres : *nec per potentiam divinam potest communicari pluribus...* » (J. Vignaux, *Nominalisme au XIVe siècle,* p. 27.) C'est pourquoi le concept de pierre, qui se contente de « représenter » la multitude des pierres singulières et non une prétendue pétréité, ne peut se confondre avec « cette pierre » ni « de soi » ni « par aucune puissance » (Z *Sent.,* II, 6.)

(2) Si Ockham parle de *notitia abstractiva,* ce n'est pas, comme le suggère J.La porte, *(Le problème de l'abstraction,* Paris, 1940, p. 12), faute d'avoir « suivi jusqu'au bout les conséquences » de sa propre doctrine, mais bien parce qu'il entend par là tout autre chose qu'une « abstraction » au sens classique. C'est la même réalité, *idem totaliter et sub omni modo ratione,* qui est objet des deux connaissances, l'intuitive et l'abstractive ; cette dernière ne sépare même pas l'existence comme réellement ou formellement distincte de l'essence, elle se contente de demeurer dans l'indétermination quant à la présence effective de l'objet visé. (J. Vignaux, *Nominalisme au XIVe siècle,* p. 31-37.)

(3) L'exemple le plus frappant est celui que nous offre le *Prologue* des Sentences où Ockham considère une certaine *notitia abstractiva* de la Déité en soi, sans référence aux cas classiques du *raptus* de saint Paul ou de telles visions accordées à des saints, mais simplement dans la mesure où une pareille connaissance est « possible *de potentia absoluta* ». Et ici, tout en critiquant Duns Scot, Ockham se retrouve sur la ligne de pensée qui conduisait le docteur subtil à concevoir une « théologie en soi » distincte de « notre théologie » effective. (Cf. *supra,* p. 355.)

(4) « Chez le nominaliste médiéval, la négation de toute distinction n'impliquant pas séparabilité est consciemment une thèse d'ontologie liée à une théologie. » (J. Vignaux, *Nominalisme au XIVe siècle,* p. 84-85.) Ce qui sera pour Hume « pure soumission au donné » se présente chez Ockham comme un réquisit de « toute expérience » quelle qu'elle soit (fût-elle pour ainsi dire « différée » dans un autre « statut », pensable seulement *de potentia absoluta).*

(5) C'est ainsi que le même recours à l'argument de la toute-puissance justifiait chez Durand de Saint-Pourçain des conclusions opposées à celles d'Ockham en ce qui concerne l'acte divin supposé capable de séparer l'intellection de son objet. *(Quaesl. de natura cogn.,* 17-18.) Et pourtant Durand et Ockham sont doublement d'accord sur les principes (Dieu peut tout ce qui n'est pas contradictoire et la relation n'est pas une chose). Mais ce qui est relation pour l'un est concept réel pour l'autre et le désaccord se lie évidemment à leur théorie de la connaissance. C'est pourquoi, sans méconnaître le caractère partiellement arbitraire de notre choix, nous préférons partir ici encore de la logique et de la « critériologie » pour passer à la morale et à la politique, n'explicitant qu'en conclusion les thèses métaphysiques et théologiques, incontestablement sous-jacentes à tous les niveaux de la recherche.

âmes en quête de Dieu 1. A mesure même que sa lutte contre les papes se prolonge et se diversifie, il semble plus convaincu que l'art de bien raisonner est le fondement de toute bonne théologie. Mais, dès le prologue des *Sentences,* sa méthode était déjà constituée et, sans un ensemble de présupposés à la fois logiques et épistémologiques, on ne comprendrait guère sa conception de la *doctrina sacra.*

Par un curieux paradoxe, Ockham prétend ne rien innover et ses attaques visent surtout les docteurs « modernes » qui soutiennent, contre Aristote et contre Averroès, l'absurde réalisme de la « chose universelle » 1. Qu'il s'agisse pourtant de la virtuosité technique d'une « grammaire spéculative » (que les ockhamistes ont fignolée au point d'en dégoûter la postérité) ou des fondements mêmes d'une théorie de la connaissance (qui dès le début implique une ontologie), c'est sans doute à Duns Scot qu'Ockham est le plus redevable. Tout en le critiquant, c'est à lui qu'il emprunte beaucoup d'arguments et le mouvement même de sa dialectique.

L'INTUITION INTELLECTIVE

C'est ainsi qu'il fait sienne, dès le début. la conception scotiste de l'intellection du singulier 3 Mais aux raisons du docteur subtil, surtout inspirées par des considérations augustiniennes d'ordre et de valeur, il ajoute une analyse logique (plus essentielle pour lui) de l'acte judicatif lui-même.

Cet acte suppose d'abord l'appréhension en quelque sorte « neutre » de cela même qui devient ensuite objet d' « assentiment » ou positif ou négatif4. Or toute appréhension commence par le singulier 5. Si l'intellect, en effet, n'appréhendait que le non-singulier, il n'y aurait jamais aucune connaissance possible de l'existant. Réservera-t-on pourtant la saisie du réel singulier à l'appréhension sensorielle ? C'est oublier qu'elle est d'une autre nature que l'intellection : de soi elle ne saurait atteindre une « quiddité ». Il faut donc que dès ici-bas et de façon effective (non pas seulement de soi et comme hypothétiquement) notre intellect possède en propre une *notitia intuitiva* du singulier qui est la condition même de son exercice 6.

(1) « Tout homme qui ne sera pas excellemment instruit à la fois en logique et en théologie fera mieux en cette matière de garderie silence. » *(Opus 90 dierum,* XCV, éd. M. GoLDAST.p. 1175.) Dans la bulle *Quia quorumdam mentes,* Jean XXII prétendait que l'ordre des mineurs ne peut avoir sur les biens dont il jouit qu'une possession *de facto,* n'étant pas une *vera persona,* mais simplement une personne « imaginaire ». Ockham répond que le pape ignore la théorie de la *suppositio* : l'ordre franciscain ne serait « imaginaire » que s'il correspondait à un concept forgé sans réalité extramentale ; en fait le concept *ordo minorum* représente *(supponit pro...)* l'ensemble effectivement formé par les *verae personae reales* que sont ses membres. *(Ibid.,* LXII, p. 1108.)

(2) « Je le réputé pour absurde et destructeur de toute la philosophie d'Aristote. » *(Expositio aurea,* III, 2. Cf. *ibid.,* I, 9 : *Multi moderni in multiplices errores in logica elapsi sunt.)* Il est au moins paradoxal de décrire la logique d'Ockham comme « essentiellement platonicienne » (F. Federhoff.r, *Die Philosophie des W. von Ockham,* dans *Franziskanische Studien,* 1925, p. 293.) Il est vrai qu'en un sens c'est la nature elle-même qui opère pour produire en nous les concepts généraux *(In Sent.,* I, 2, 7), mais il ne s'a-git aucunement ni de formes ni d'idées.

(3) *II Sent.,* 15, AA.

(4) *Prol.,* I, O et *Quodl.,* V, 6.

(5) *Prol.,* I, T.

(6) *Ibid.,* 1, Y. Il reste que *pro statu isto* l'intuiiion intellective (celle qui saisit immédiatement la quiddité du sujet *homme* sans abstraction proprement dite) est toujours liée à l'appréhension sensible qui seule me révèle l'existence « contingente » des hommes. (S'il n'existait aucun homme l'intellect n'aurait le droit de donner son assentiment à aucune proposition prédicative concernant

On a vu que pour Scot, — même si *de facto* elle se limite d'abord à la saisie indéterminée de l'être à travers la *natura communis,* — toute intuition révèle immédiatement l'existant comme tel. Ockham admet pour sa part que « normalement » (ou selon « l'ordre habituel des choses ») la *notitia intuitiva* vise une *res* extra-mentale [1]. Il remarque seulement que, l'esse *objectivum* (objectivité intentionnelle « dans l'âme ») étant de soi « distinct » de l'esse *subjectivum* (substantialité de la *res* elle-même), il n'est aucunement « contradictoire » que, sans perdre au regard de l'esprit son caractère « objectif » de saisie existentielle, la *notitia intuitiva* puisse subsister en l'absence de la « chose » sous l'effet de la puissance divine [2].

Quoi qu'on ait dit, cette position n'est ni « subjectiviste » ni proprement « sceptique ». Le cas du miracle réservé (qui est par définition « exceptionnel », mais qu'aucun chrétien ne saurait récuser), l'intuition intellective du contingent constitue de soi cette connaissance « expérimentale » par laquelle se révèle communément l'univers concret tel qu'il existe [3]. Elle se heurte sans doute à des obstacles qui peuvent la rendre imparfaite et « obscure » [4]. Mais ce qu'elle atteint, en le « *déclarant* » (non en le « sentant » à la façon de la vue ou de l'ouïe), c'est le réel lui-même, car elle est proprement saisie intentionnelle (non affective) de l'existant singulier [5].

MOT ET CONCEPT

Pour comprendre la structure de cette *declaratio,* il faut savoir ce que représente le « signe » par lequel elle s'opère. Au sens large, est signe « tout ce dont l'appréhension nous fait connaître autre chose que soi » [1] ; à condition que feu et fumée aient été donnés ensemble dans des expériences intuitives, le second peut évoquer le premier, sans remplacer pour autant sa *notitia intuitiva* effective [2]. Mais dans le cas du langage, le signe est d'institution humaine.

la quiddità humaine.) C'est ainsi qu'on peut dire que la *res in propria existentia* (laquelle nous est révélée, comme « existence », non comme « nature », par l'appréhension sensible) *est motiva per se objective* (entendons qu'elle est de soi cause partielle de la saisie intellective que nous en prenons). Sur ce point la différence avec Duns Scot se révèle au total assez minime. Elle porte surtout sur l'argumentation par laquelle les deux docteurs établissent qu'en droit l'intellection n'a pas besoin du sens comme cause propre de son acte intellectif. Scot invoque surtout une raison de dignité et évoque la vision des anges et des bienheureux. Ockham manie ici son fameux « rasoir » : les causes intellectives suffisent, inutile d'en imaginer d'autres. *(Prol.,* I, U.)

(1) La *notitia abstractiva,* qui fait « abstraction » de l'existence, dépend toujours d'une *notitia intuitiva* antécédente.

(2) *Prol.,* 71, BB et HH. Ockham distingue cette « intuition » possible *de re non existente* de l'acte de « croyance » par lequel Dieu peut me faire supposer l'existence d'une chose absente et qui n'est pourtant qu'une *notitia abstractiva. (Quodl.,* V, 5.) Dans un cas Dieu se substitue comme cause première à la *res* (normalement cause seconde), mais l'intuition reste « évidente ». Dans le second cas, j'opine, mais rien n'est « présenté » à l'intellect. On notera qu'Ockham pense surtout au cas du miracle, beaucoup moins que Duns Scot à celui d'un autre « statut ».

(3) *Prol.,* I, Z.

(4) *Ibid.*

(5) Pour Abélard (cf. *supra,* p. 93 et suiv.), la saisie de l'universel était une *attentio rerum per imagines.* Ockham aboutira à une formule voisine, en admettant que le concept universel « tient la place de toutes les *choses* dont il est l'image ou la similitude ». *(II Sent.,* 8, F.) Mais toute connaissance nécessaire suppose la médiation d'une intuition intellective du contingent. Il faut donc que celle-ci soit déjà *attentio rerum,* mais, bien que la représentation intentionnelle se distingue de ce qu'elle représente, elle n'est pas « image » au même sens que le concept second qui ne vaut que comme substitut d'une pluralité.

(6) *Omne illud quod apprehensum aliquid aliud in cognitionem facit venire. (Sum. log.,* I, 1.)

(7) « Jamais la connaissance d'une chose extérieure simple n'est cause suffisante, même avec

Le « nom » en effet est un « mot significatif conventionnel », non un simple « son » à la façon de ceux qu'émettent les instruments de musique (qui ne sont qu'occasionnellement « significatifs »), pas davantage une expression spontanée de nos sentiments, cris, rires ou pleurs (qui ne sont pas primitivement « conventionnels »)[1].

Si les *mois* sont ainsi « déclaratifs » des *choses,* c'est en vertu d'un « chiffre », variable selon les temps et les lieux, et qui permet de traduire verbalement le langage naturel des *concepts,* langage commun à tous les hommes, d'ailleurs plus simple que l'artificiel, car il exclut les « accidents » et les « ornements » inutiles à la pure « signification »[2].

Précisons-le : un tel « concept mental » est moins qu'un « fait de conscience » au sens où l'entendent les psychologues réalistes. Qu'on le suppose « existant » dans l'esprit comme existerait la « qualité » d'une « substance » ou qu'on le réduise plutôt à sa pure intentionnalité[3], il n'a pas d'autre vie propre ni d'autre contenu effectif que sa fonction « déclarative »[4].

LA Le rôle du « terme » qui traduit le « concept » est donc essentiellement de « se substituer » à autre chose que soi-même, (de *supponere pro...).* Chapitre important de la logique médiévale et dont l'ignorance est pour Ockham la source des pires erreurs. Prenons garde, en effet, qu'en disant, par exemple, « homme est un mot » *(suppositio materialis)* ou même « homme est une espèce », je ne vise intuitivement aucun intelligible. Toute « déclaration de choses » implique cette forme de *suppositio* qu'on appelle *personalis* (dans un sens étendu du mot « personne ») et qui nous permet, disant « Socrate est homme », d'user des termes « en place des choses »[5].

le secours de l'intellect, d'une connaissance première concernant une autre chose simple. » (Proi., 9, F.) C'est dire que le présent peut évoquer un absent qui a été antérieurement présent, non point faire connaître un inconnu, formule importante pour interpréter l'induction qui ne saurait jamais transcender le plan de l'expérience intuitive. (Cf. *I Sent.,* III, 9, B.)

(1) *Sup. Periherm.,* 1.

(2) *QuodL,* V, 8. Entendons que *petra* et *lapis,* de « genre » grammatical et de « figure » phonétique différents, ne sont (en langage moderne), qu'un seul sémantème, ne correspondent mentalement qu'à un seul « concept» signifiant une « chose » naturelle offerte à l'intuition intellective. Est également exclu du langage mental le « temps » du verbe qui ne change rien à sa signification « réelle ». On notera le caractère logistique (et proprement « intemporel ») du concept ainsi défini. On pourrait dire qu'en somme, si Ockham n'a pas besoin d'abstraction au sens classique, c'est parce que son univers prétendument concret est déjà d'entrée de jeu une collection *d'abstraits.* En saisissant par *notitia intuitiva intellectiva* l'acte de rire, je l'envisage comme une *res* intemporelle qui me permettra de parler ensuite de *risibilitas* sans lui faire subir aucun traitement abstracts pour extraire une forme d'une matière. C'est le sens seul qui va entendre l'éclat de rire avec ses caractères concrets à tel instant de la durée ; l'intellect n'emprunte au sens que le fait contingent de l'existence du rire, mais ce rire, il le saisit déjà comme un absolu.

(3) Ockham hésite entre deux formulations, dont la plus « réaliste » ne l'est sans doute qu'en apparence, puisque pour lui la qualité d'une substance ne possède aucune véritable indépendance selon aucune distinction « formelle » ni « de raison ». Mais il semble que la logique du système impose ici, dégagée de tout ontologisme de la relation, la théorie scotiste de l'intentionnalité telle que Durand et Auriole, en des langages différents, l'avaient poussée dans le sens de ses ultimes conséquences.

(4) Cf. Ph. Boehner, *Theory of Signification,* p. 165. Bien que situés *in anima,* les concepts ne sont ni des qualités de l'âme ni des êtres réels, mais seulement, comme dit très bien Ockham, *quaedam cognita ab anima, ita quod esse eorum non est aliud quam ipsa cognosci. (Periherm., Proem.)* « Dans aucune connaissance intuitive, ni sensitive ni intellective, la chose n'est constituée dans une existence quelconque *(in quocumque esse)* qui soit un quelconque intermédiaire entre la chose et l'acte de connaître, mais je dis que c'est la chose même qui, immédiatement sans aucun intermédiaire *(immediate sine omni medio)* entre elle-même et l'acte, est vue et appréhendée. » *(I Sent.,* XXVII, 3, 1.)

(5) *Summa log.,* I, 63. Cf.les textes inédits cités par Ph. Boehner. *(Theory of Supposition, p.* 269).

Ce n'est pas à dire que les autres « suppositions » n'aient pas aussi leur rôle à jouer. Par intention seconde, l'intellect, en effet, peut considérer à leur tour les « signes » par lesquels il a visé d'abord les « choses » et il se peut même qu'il les signifie secondairement par une sorte de *suppositio personalis* dérivée 1. Il reste que les relations ne sont jamais des choses 2 et qu'à la différence de ceux dont use la *scientia realis* (physique ou métaphysique), les termes des propositions de la *scientia rationalis* (logique) n'existent que par rapport à d'autres termes auxquels ils « se substituent » 3. De soi l' « intelligible » n'est ni forme ni idée, mais l'existant concret dans sa contingence de créature 4.

LE SUJET RÉEL ET SES PROPRIÉTÉS

N'allons pas croire pour autant que cet existant concret ne soit accessible que dans un « concept absolu » qui le viserait comme pur « sujet » à l'exclusion de toute « propriété ». Assurément nous savons que pour être réellement « distinct » (de quelque façon qu'on entende cette distinction), il faut d'abord pouvoir subsister à part (fût-ce en vertu de la puissance absolue). Par « propriété » (ou *passio)* on ne saurait donc entendre un élément distinct surajouté à l'essence et qui pourrait être visé par intuition propre. La *distinctio formalis* et la *distinctio rationis* étant également écartées, si l'on imaginait pourtant, comme le fait par exemple Duns Scot à propos du pouvoir créateur en Dieu, que le même objet de connaissance puisse se traduire mentalement par deux concepts, l'un « quidditatif » (homme), l'autre « dénominatif » (capable de rire), correspondant l'un et l'autre à une intuition antérieure à toute *negotiatio* 5, on s'engagerait dans des complications inextricables.

Rappelons-nous, en effet, qu'à une seule et même *res* ne correspond « naturellement » qu'un seul « concept absolu » (et nous sommes loin, on le voit, de tout « relativisme » épistémologique). Ou bien par conséquent le « dénominatif » se réduira au « quidditatif » et nous aurons deux termes rigoureusement synonymes pour un seul concept, ou bien il ne visera

La *suppositio personalis* ne concerne que des *catégorèmes,* non des *syncatégorèmes* (comme « tout » « quelque », « à », « de », etc.). (Sur le sens de *catégorème* et de *syncatégorème,* cf. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie,* Paris, 1947, p. 121 et 1064-1065.)

(1) C'est tout au moins l'interprétation de Ph. Boehner *(Ibid.,* p. 271) qui voit une sorte de *suppositio personalis secundaria* dans le cas où, disant, par exemple, « toute proposition est vraie ou fausse », j'attribue un terme qui ne signifie (secundo-intentionnellement) qu'un concept (« vrai » ou « faux ») à un terme sujet (« proposition ») qui est visé à la façon d'une chose. Il ne saurait être question ici de *suppositio personalis* qu'en un sens « secondaire » et équivoque.

(2) « Si je soutenais que la relation fût une chose, je dirais avec Duns Scot qu'elle est une chose distincte de son fondement et alors je devrais dire ce qu'il ne dit pas, à savoir que toute relation est réellement distincte du fondement ». *(II Sent.,* 2, H.) En fait Duns Scot n'a jamais dit que la relation fût une « chose », mais il l'a posée comme « réellement » identique à son *fundamentum,* bien que « formellement » distincte. C'est un non-sens pour Ockham qui ramène le problème à celui de la distinction ou de la non-distinction de deux *res.* Pour le résoudre, il suffît d'envisager la *potentia absoluta* : si la paternité est distincte de quelque façon que ce soit du père effectivement engendrant, il n'est pas contradictoire que Dieu fasse exister la paternité sans père et sans fils, ce qui est absurde. *(Summa log.,* I, 159.)

(3) *I Sent.,* II, 4, O. Apparemment Duns Scot ne disait pas autre chose. Mais il ne voyait pas dans la *res* un absolu en quelque sorte monolithique, en sorte que pour lui, par une *negotiatio* authentiquement opérative de l'intellect-agent, l'intention seconde pouvait saisir dans cette *res* comme *fundamentum* premier une véritable structure qu'il n'appelait pas pour autant une *res* (comme le lui fait dire Ockham pour le mieux critiquer), mais une *forme.*

(4) *Summa log.,* I, 33. (Cf. *Quodl.,* V, 16.)

(5) *Prol.,* I, B. Cf. R. Guelluy, *op. cil.,* p. 176 et suiv.

plus la « chose » même, mais une simple « relation », et sa *suppositio* alors n'aura plus qu'un caractère « logique ».

Il ne reste qu'une issue : la *risibilitas,* sans viser d'autre « *res* » que l'homme concret, se réfère à une pluralité d'expériences. Tout en « se substituant » à l'homme, le concept dénominatif qui le déclare « capable de rire » suppose plusieurs rires, visés de façon latérale (in *obliquo),* sans désigner déterminément tel ou tel rire dans sa singularité historique 1. En considérant ainsi *conjunción* ce qui n'existe que *divisim,* l'intellect n'enrichit pas le réel ; toute connaissance effective vise de façon directe ou indirecte la chose même dans l' « être de son existence » 1. Cette chose pourtant n'est pas, comme on l'a dit, une « île »3, puisqu'elle ne se présente pas « isolément » à l'expérience qui la saisit. Hors de cette « conjonction » (qui ne « participe » point à un système de relations idéales), aucun concept dénominatif ne pourrait atteindre cet aspect du réel qui donne un sens au mot « nature » sans rien adjoindre, pour autant, à ce qu'Ockham appelle l'essence ou l' « intranéité » de la chose 4 5.

Chaque créature reste contingente ; tout ce qui est « distinct » peut être séparé par le vouloir divin, qui, sans contrevenir à l'ordre des choses, peut suspendre l'effet d'une cause seconde, annihiler telle créature, en faire surgir une nouvelle, sans que rien de ce qui concerne un individu affecte pour autant de façon réelle l'ensemble que constituent les autres 8. Hors du miracle pourtant, ces ensembles demeurent ce qu'ils sont et la permanence de leur « être-ensemble » nous permet, non seulement de «dénoter» sujet et propriété ', mais même, on va le voir, de « connoter »

(1) Il ne faut donc pas se demander ce qu'e«l la *risibilitas* (car elle n'est pas une chose), mais ce que *signifie* ce terme (et par conséquent ce concept). C'est pourquoi on l'appelle un « abstrait » au sens qu'on va préciser. *(Est respondendum quod significat quod aliquid potest ridere, et ideo proprie loquendo de virtute sermonis nihil quod praecise significat aliquid unum et non significat multa est de aliquo tali abstracto praedicabile, sed tantum consimilia abstracta. Prol.,* 3, K.) *Risibilitas* ne peut être prédicat d'une *res.* ni sujet d'une proposition dont l'attribut serait un concept absolu. Il en va autrement du connotatif *risibile* qui signifie effectivement des natures concrètes, nçn pas, comme *ridens,* dans leur acte présent et unique, mais par rapport à une pluralité de rires « possibles » et sans qu'il existe pour autant une « faculté de rire » comme forme ontologique, distincte de la nature indivisible de l'homme qui rit. (L'homme ne « peut » rire que parce qu'effectivement il rit, ainsi que l'expérience le montre et comme le feu brûle, sans qu'il faille imaginer une « nature », pour ainsi dire « nue », de l'homme sans facultés, à laquelle s'ajouteraient telles ou telles puissances, à titre d'idées transcendantes concrètement participées ou de formes immanentes venant informer une matière réceptive.)

(2) *Esse cognitum creaturae est ipsa creatura vel esse esistere creaturae et sic est idem cimi creatura. (/ Sent.,* XXXVI, 1, G.)

(3) G. de Lagarde écrit : « Lorsque l'intuition lui apprend que certaines réalités se présentent toujours simultanément [Ockham], répond que Dieu peut toujours les faire exister séparément. Cette affirmation est indispensable pour sauver le principe de l'insularité de l'être. » *(Naissance,* t. V, p. 174.) En réalité, Ockham part si peu de l'« insularité » qu'aucun concept ni dénominatif ni connotatif n'aurait de sens pour lui si les choses étaient proprement « isolées ». Il part au contraire de l'expérience, qui lui apprend que les natures coexistent et constituent un ensemble qui permet d'attribuer légitimement des termes uniques à des choses multiples. Mais en même temps la foi lui apprend que Dieu peut *de potentia absoluta* séparer ce qui est effectivement uni *de potentia ordinata.* Entre les choses le lien qui existe de *facto* n'est donc pas un lien *de jure.*

(4) *I Sent.,* II, 2, K.

(5) *Ibid.,* 4 et 5.

(6) *Risibile* tient la place *à'homo,* et pourtant on ne peut dire l'homme capable de rire que parce que le concept qui désigne la « propriété » du « sujet » *ajoute (importai)* quelque chose à la simple intuition de la *res homo.* Ce quelque chose ne peut être qu'un concret effectivement existant : *l'acte de rire* révélé dans une multiplicité d'expériences (où je saisis ensemble des hommes et des actes de rire, non jamais une *risibilitas* qui ne serait qu'un *fictum).* De même j'apprends par expérience que le feu brûle. De même encore je sais que Dieu n'est pas seulement « Dieu », mais qu'il est « capable de créer», puisqu'il a effectivement créé. *(Prol.,* 3, F.) Cf. R. Gueiluy, *op. cil.,* p. 182 et suiv.

plusieurs êtres au moyen d'un seul terme. Non seulement, en effet, tel homme qui a ri une fois rira de nouveau, mais plusieurs êtres coexistent, qui sont des hommes et qui peuvent rire.

DE L'UNIVERSEL

Rien de plus « absurde » pour Ockham qu'un intellect- aaent QUl tirerait l intelligible du sensible par une sorte de magie. En concevant comme les réalistes des « structures » distinctes des « choses », on confond le plan « logique » de l'intention seconde avec le plan « réel » de l'intention première.

Il reste que, lorsqu'il s'agit de passer de la multiplicité des singuliers à cet « universel » dont nous savons qu'il n'est qu'un *objeclum* visé par un concept secundo-intentionnel \ Ockham fait place à une opération positive de l'intellect, capable de concevoir ce qu'il appelle une « existence feinte », mais dont le terme est bien une « connaissance réelle, intuitive ou abstractive » 2. Produit invisiblement par les choses elles-mêmes en tant qu'elles coexistent, l'universel procède de ces choses aussi naturellement que la chaleur procède du feu 3. Il suffît, en effet, que deux ou plusieurs connaissances « simples » (elles-mêmes de nature intellective) concernent des choses effectivement blanches pour que la « blancheur » apparaisse à l'esprit comme *esse objeclivum* ; mais cette blancheur n'est rien de plus dans son « existence feinte » que ce qui fut d'abord saisi dans la substance blanche telle qu'elle s'offre à l'intuition du singulier 4.

C'est dire que l'intellect, qui ne « sépare » rien de « formellement distinct », n'opère non plus aucune synthèse qui ferait surgir de son opération une sorte d'être nouveau : il se contente de considérer dans un même « concept », en tant qu'attribuable à plusieurs blancs, ce qui appartient proprement à chacun de ces blancs, sans qu'il existe quelque part (et pas même proprement *in anima* puisque le concept n'est que la visée intentionnelle d'autre chose que soi) une « blancheur » en soi à laquelle participeraient les blancs réels, ni même une « forme » commune qui s'adjoindrait à une matière singularisante.

(1) ***II*** *Sent.,* 14-15, XX.

(2) Il semble que l'abstractif ait plusieurs sens chez Ockham. On a vu que la *notitia abstractiva* est d'abord une connaissance qui, portant sur un objet déterminé, préalablement connu de façon « intuitive » (du moins dans le cas « normal »), est incapable d'en affirmer évidemment l'existence ou la non-existence. *{Prol.,* I, X.) En un autre sens on dira que l'intellect « fait abstraction des conditions matérielles d'existence » de ce qu'elle considère : à la différence, en effet, de la vision corporelle, l'intellection n'a pas besoin, pour s'exercer, de ‹ s'étendre » à travers un corps matériel. Elle reste toujours un acte spirituel ; d'où il résulte assez paradoxalement qu'elle seule, qui en fait précisément abstraction, peut connaître d'une façon effective cette « matière » dans laquelle le sens reste toujours engagé, ce qui justement lui interdit de la « déclarer » comme telle. *{II Sent.,* 15, CC.) On verra qu'il ne s'agit pas de la matière aristotélicienne, mais d'un composant actuel des choses, correspondant à leur extension et à leur quantité. En un troisième sens enfin, l'opération de l'intellect produisant le concept de seconde intention est en quelque façon abstractive. Que l'universel ainsi atteint soit un *fatum* n'implique pas qu'Ockham ait tort ici de se déclarer d'accord avec le docteur subtil (« Lorsque Duns Scot dit que l'intellect-agent fait l'universel en acte, il a raison de le dire », ***II*** *Sent.,* 14-15, SS), car *fictüm* est synonyme *à'objectum* et la divergence avec les réalistes ne porte que sur la nature de la *res-fundamentum.*

(3) *[Universalia] causantur naturaliter sine omni activitate intellectus et voluntatis {II Seni.,* 25, C). Il n'y a pas pour Ockham de choses « occultes », mais une action causale peut rester « inapparente » : *Natura occulte operatur in universalibus... Et ideo omnis communitas isto modo est naturalis et a singularitate procedit. {I Sent.,* II, 7, CC.)

(4) *Illae duae notitiae incomplexa# terminatae ad albedinem in singulari... causant naturaliter, sicut ignis calorem, unam tertiam notitiam ab illis, quae producit talem albedinem in esse objeclivo, qualis prius fuit visa in esse subjectivo. {II Sent.,* 25, C.)

ABSURDITÉS DU RÉALISME

Il semble qu'une telle « opération » (réduite à une visée « conjointe » des singuliers), tout en respectant l'absolue singularité des choses et sans substantifier ce qu'elles présentent de « commun », présuppose du moins qu'il existe effectivement dans la nature des ensembles d'individus auxquels il est légitime d'attribuer les mêmes prédicats. Et en un sens Ockham peut apparaître comme un « réaliste » tout aussi « naïf » que ses adversaires. A ses yeux, le philosophe n'a qu'à décrire les choses telles qu'elles sont, c'est-à-dire à la fois telles qu'elles apparaissent et telles que Dieu les a voulues. Or toute critique s'arrête pour lui devant ce simple fait d'expérience : il existe effectivement plusieurs hommes et ces hommes peuvent rire puisqu'ils rient en effet. Nous n'avons ni à justifier le Créateur de les avoir faits tels, ni moins encore à supposer (pour « rationaliser » l'expérience), « au delà » des choses naturelles, des fictions si arbitraires que Dieu lui-même, *de potentia absoluta,* serait sans doute impuissant à leur conférer le degré de réalité qu'imaginent les réalistes.

C'est d'ailleurs au nom d'Aristote (et même d'Averroès) que sur ce point Ockham s'oppose fermement à tous les docteurs de son temps, fût-ce à ceux qu'on présente parfois comme ses précurseurs L Sa critique, en effet, ne concerne aucunement la définition aristotélicienne de la science comme connaissance de l'universel, mais exclusivement le « mode d'existence » de cet universel. En faire une « chose », sorte de « réalité » singulière superposée aux autres singuliers, c'est bien proférer une simple « absurdité » a. Serait-il moins déraisonnable d'y voir simplement un « élément essentiel » des « choses » elles-mêmes ? Si le « tout » est individuel (ce qui constitue pour Ockham une « évidence » fondamentale), il faut que la « partie » le soit aussi, ni plus ni moins 3. Pour « individualiser » ou pour « universaliser » une prétendue « nature indéterminée », invoquera-t-on alors tout un étagement de « formalités », théoriquement accessibles à l'intellect humain ? Le paradoxe de l'hypothèse scotiste, c'est que précisément, dans notre condition effective, nous ne saurions atteindre *de facto* à cette prétendue « forme singularisante » qui seule pourtant nous importe ici. En réalité, ce n'est jamais une « forme » qu'atteint le « concept absolu » (celui qui vise le singulier) : c'est la « chose » même dans cette unité indivisible qui n'est aucunement ni « espèce », ni « genre » 4.

(1) « Tous ceux que je connais s'accordent à dire que la nature qui est en quelque façon universelle, au moins en puissance et de façon incomplète, existe réellement dans l'individu, bien que les uns disent qu'il y a distinction réelle, d'autres distinction seulement formelle, d'autres encore distinction de raison, c'est-à-dire par considération intellective... Je dis pour ma part que l'universel n'existe dans la chose ni réellement ni substantiellement, pas plus que ce mot (pot) : homme, qui est une qualité vraie, n'existe en Socrate ou en ceux qu'il signifie ; l'universel n'est pas plus un élément singulier de ce à quoi il est attribué que le mot n'est un élément de ce qu'il signifie. Mais de même que le mot est attribué véritablement et sans aucune distinction à ce qu'il signifie, ainsi l'universel est attribué véritablement à son singulier. Et telle est l'intention du Philosophe et du Commentateur, disons mieux : de tout philosophe définissant de façon correcte l'universel. » (*I Sent.,* II, 7, B et T.)

(2) *Isla opinio est simpliciter falsa et absurda. (I Sent.,* II, 4, D.)

(3) *Ibid.,* 5, D.

(4) Comme Auriole l'avait vu, il n'y a donc pas lieu de se demander si c'est la forme ou la matière qui constitue l'individuel ; ce qui fait question, c'est l'universel, non le singulier qui est immédiatement donné comme tel : *Quaelibet res extra animam seipsa est singularis, ita quod sine*

Ou'effectivement ces « choses » individuelles soient « inférieures » ou « supérieures » les unes par rapport aux autres (« l'ange est plus parfait que l'âne »), que certaines « conviennent entre elles » plus que d'autres (« il y a plus de convenance entre Socrate et Platon qu'entre Socrate et cet âne ») 1, c'est là encore pour Ockham une simple « constatation » qui n'exige de soi aucune « explication » par les idées ou par les formes. A un fait d'expérience on n'ajoute, sous prétexte d'en « rendre compte », qu'une pure absurdité logique en hypostasiant la « convenance réelle » en complexe de « réalités » chimériques « dans lesquelles » conviendraient ici l'âne de Thomas et l'âne de Martin, là Socrate et Platon, ailleurs la bête et l'homme.

Dira-t-on simplement que, si l'universel n'existe assurément pas comme « chose », c'est du moins « à bon droit » que la raison le discerne dans son immanence au singulier ? Position ambiguë qui suppose encore une sorte d' « universalité virtuelle et incomplète ». Le rejet ockhamiste de l'être en puissance réduit ce compromis à une forme « honteuse » de réalisme 2.

RELATION ET RÉALITÉ

Le nœud de la critique est toujours le recours à cette exclusion logique qu'Ockham appelle *repugnantia 3,* qui concerne les choses elles-mêmes et ne s'applique aux êtres de raison qu'autant qu'ils sont référés à des *res distinctae 4.* De même que l'intellect ne peut connaître que ce qui existe (dans le cas du miracle, c'est, en effet, Dieu lui-même, existant incréé, qui se substitue à l'existant créé), il ne peut distinguer effectivement que ce qui existe effectivement comme distinct. S'il s'agit de ces éléments du réel qui semblent si étroitement liés que le sens est incapable de les dissocier dans le singulier immédiatement perçu par exemple l'homme et son rire, *subjectum* et *accidens,* ou l'âme et le corps, *forma* et *materia)* 5, l'intellect ne les sépare pour les « déclarer » que parce qu'ils constituent de soi des êtres distincts, bien que « physiquement » indissociables.

Telle qu'elle apparaît dans la saisie de l'intention seconde, rebelle à toute *suppositio personalis* 6, la relation n'existe au contraire d'aucune façon (fût-ce comme *parva res)* 7 ni à titre d' « adjonction » extrinsèque et pourtant unitive 8, ni comme « mode d'exister en autrui » cor-

omni addito est illud quod immediate denominatur ab intentione singulari. (6, P.) Il est donc impossible de distinguer aucunement dans la chose même un élément « plus indifférent » et un autre élément « plus numériquement un ».

(1) *I Sent.,* 6, NN et OO.

(2) *Ibid.,* 7, G-H. Conclusion : « Qu'il existe, hors de l'âme, aucune chose universelle ou par soi ou par quelque addition reelle ou de raison, de quelque façon qu'on la considère ou la comprenne... c'est aussi impossible qu'il est impossible qu'un homme soit un âne. »

(3) « Il y a autant de répugnance entre l'âme et ce qui n'est pas l'âme, entre l'âne et ce qui n'est pas l'âne, qu'entre Dieu et ce qui n'est pas Dieu, ou entre l'être et le non-être. » (Z *Sent.,* II, 1, D.)

(4) Il en résulte que si a et b sont distincts en quelque mode, ils sont distincts sous tous les modes. Supposer par conséquent toute autre distinction que la *realis* (distinction entre choses ou entre éléments réels des choses), ce serait admettre qu'une chose est différente de soi. *(Ita perit omnis via probandi aliquam distinctionem vel non-identilatem inter quaecumque. Ibid.)*

(5) *Ibid.,* II, 3, H.

(6) *Ibid.,* XXX, 1-2.

(7) *Quodl.,* VI, 8.

(8) Saint Thomas, *Summa theol.,* Ia, 28, 2. Les formules thomistes, qui comportent des *quasi* et des *quodammodo,* sont critiquées de façon très subtile. *(I Sent.,* XXX, 1, O.)

respondant à une certaine forme d'intentionnalité \ ni moins encore évidemment comme « distinction formelle intrinsèque » appartenant à la chose même en tant qu'elle se « ferait connaître » sous des concepts différents 1.

Faudra-t-il alors qu'elle naisse arbitrairement de l'acte intellectif lui-même ? Duns Scot avait montré que cette « hypothèse insolente » signifie la ruine de toute science. Ockham ne la rejette pas moins catégoriquement, mais pour des raisons qui lui sont propres. Cette « paternité », dit-il, et cette « filiation », que l'esprit fabriquerait à son gré pour les superposer aux choses mêmes, n'aurait rigoureusement aucune signification puisqu'elle ne viserait rien. Ce qui existe, nous le savons, c'est cet univers concret où les êtres pourtant ne sont pas isolés, c'est « cet » homme qui engendre et aussi « cet » autre homme qui est engendré. A ce réel les termes « relatifs » n'ajoutent rien : ils se contentent de le signifier 3.

Avec diverses nuances, les réalistes prêtaient à la pensée le pouvoir de saisir par intentions distinctes des modes distincts appartenant réellement à des choses non-distinctes. Pour les conceptualisles, tout se réduisait à des intentions distinctes visant directement des choses non-distinctes. Pour Ockham c'est dans des intentions distinctes que nous saisissons des choses distinctes 4.

Sans doute continuera-t-on à définir les concepts secondo-intentionnels comme « des raisons de l'âme qui ne sont pas des choses extérieures » 56 mais les concepts de première intention ne sont pas non plus les « choses » qu'ils signifient. Quel que soit le mode d'existence du signifiant, ce qui importe, c'est qu'il ne puisse exister sans le signifié (même lorsque la « chose » est remplacée *de potenlia absoluta* par cet existant absolu qui est Dieu; et qu'il le signifie toujours dans son être actuel, *contingenter,* c'est-à-dire « existentiellement », non point comme « essence » idéale ou virtuelle 8.

(1) Contre Henri de Gand, Ockham reprend ici *(Quodl.,* VII, 1, O) les objections de Duns Scot *(Opus oxon.,* II, 1, 4, 13) en les complétant par des critiques adressées à tout réalisme, quel au'il soit.

(2) Duns Scot, *Opus oxon.,* II, 1, 4, 16.

(3) *I Sent.,* XXX, 4, C.

(4) *In re nihil est praeter absoluta. Quia tamen in re sunt plura absoluta, potest illa intellectus diverso modo exprimere. (I Sent.,* XXX, 2, B.) D'un seul blanc, je puis dire seulement : Il est *blanc.* Si je parle de sa *blancheur,* je me réfère toujours à l'existence *d'autres* blancs. Cette blancheur n'ajoute rien de plus à l'être de ce blanc que le fait d'être réunis en un peuple n'ajoute aux individus qui forment ce peuple. (« En un sens on peut concéder que deux semblables *sont* la similitude, non point qu'un *seul* semblable soit la similitude. De même on peut concéder que beaucoup d'hommes fassent un peuple, mais non point qu'un seul homme fasse un peuple. ») *(Ibid.,* 3, K.)

(5) *Relatio est quaedam ratio animae quae non est res extra animam. (Quodl.,* VI, 13.) Si elle était une intention première, on dirait qu'elle est *supponens pro rebus extra* (en tant *cpi absoluta).* Dans les deux cas la chose n'est visée qu'intentionnellement. (Cf. *I Sent.,* XXVII, 3.)

(6) « La relation a sa certitude propre par quoi elle est authentiquement attribuable à la chose extérieure et la chose est véritablement telle [que nous la disons par le concept relatif], toute action de l'intellect mise à part... Cette même chose a ses propriétés inhérentes *(propriam inesse),* en entendant par là la possibilité de recevoir des attributs. De même elle a sa propre existence en acte qui est atteinte par cette attribution [d'un concept relatif] dans son existence effective, mais non selon l'attribution qui la concerne comme absolue, car il arrive que, cette dernière attribution restant identique, l'attribution du relatif change, lorsque, par exemple, Socrate continuant d'exister et d'être blanc, il se peut [qu'il y ait un autre blanc, puis qu'il n'y ait plus d'autre blanc, en sorte] qu'il soit successivement semblable et non semblable. » *(I Sent.,* XXX, 3 R.)

VALEUR DE LA SCIENCE

En refusant de « chosifier » les relations, Ockham ne nie d'aucune façon l'existence d'un univers où non seulement, comme on l'a vu, les hommes rient, mais où ils s'engendrent les uns les autres, où ils « conviennent ensemble », les uns davantage, les autres moins. C'est pourquoi il usera, comme Aristote ;* du même langage que ses adversaires. Il dira, par exemple, que « le mouvement est dans le temps », tout en sachant que le mouvement n'est pas une réalité distincte des mobiles et de leurs termes et, sans imaginer le temps comme un contenant physique « où » les choses seraient liées les unes aux autres, il le définit comme un terme par quoi nous visons ensemble des coexistences successives 2.

Redisons-le, le monde tel que le conçoit Ockham est parfaitement ordonné. Mais son ordre n'est rien de plus que l'ensemble des « absolus », tels que Dieu les a créés et tels qu'il les maintient dans l'être, saisis non plus *divisim* (dans leur existence singulière), mais *conjunctim,* dans cette coexistence qui permet de les déclarer à bon droit causes et effets les uns des autres, plus grands et plus petits, semblables et dissemblables, proches et lointains, sans que rien pour autant s'ajoute (ni par synthèse constitutive, ni par convention arbitraire) à ce qu'ils sont dans leur être naturel de créatures 3. La contingence première de l'acte créateur étant située à la source même de l'ordre effectif, le cas du miracle et celui des causes libres et volontaires étant naturellement réservés, il faudra

(lì Lorsqu'il expose sa théorie de la relation, Ockham n'a aucunement coBSÔe&ce d'être infidèle à Aristote dont il prétend retrouver l'interprétation authentique *cl.* par exemple *1 Seni.,* XXX, 3, 7» e* *Quodl.,* VI, 17) en donnant son plein sens à l'affirmation du Stagirite sur‡ existence › des substances premières, mais en lui empruntant la certitude que « les termes relatifs concernent les choses extérieures », c'est-à-dire que, bien qu'il n'existe pas un univers propre de relations (ce qui serait platonicien), le monde réel est « ordonné ». En ce sens l'ockhamisme, loin d'être un retour à l'augustinisme, apparaît comme le triomphe d'un certain aristotélisme, délivré de ce que chrétiens et arabes y avaient insufflé de platonisme. L'Aristote des averroïstes retient de son arabisation tout ce qui le rend incompatible avec le christianisme. L'Aristote de saint Thomas est assez augustinisé (ou dionysé) pour s'intégrer au christianisme dans une perspective où le surnaturel « parfait » le naturel. L'Aristote d'Ockham, qui se veut *pur,* ne s'oppose pas au christianisme, mais il ne le prépare pas non plus. Il nous donne la meilleure traduction du monde naturel tel qu'il se présente à l'expérience. A la foi de nous apprendre que ce monde est contingent, que le miracle y est possible (sans modifier pour autant sa structure d'ensemble), qu'enfin il y a un autre monde sur lequel aucun philosophe ne peut rien nous enseigner.

(2) Compilation de textes ockhamistes que leur éditeur date de 1350, le *De successivis* montre le caractère « verbal » d'un terme comme *mutatio* employé en place du concret par simple commodité (édit. Ph. Boehner, 1944, p. 49). C'est parce que le mouvement est purement relationnel qu'il est au moins équivoque de reprocher à Ockham de « l'expliquer par la permanence ». (G. de Lagarde, *op. cit.,* V, p. 179.) Ockham décrit le monde, il n'a pas la prétention de l'expliquer. Il lui suffit de constater que l'esprit humain confronte sa propre durée effective à celle des choses en les mesurant à l'étalon des mouvements célestes. *(Ibid.,* p. 107.)Pour la même raison, Ockham parle comme tout le monde *d'espace,* bien que notre concept de lieu ne se réfère qu'à la mesure des distances effectives entre accidents corporels conjoints dans les choses matérielles aux formes de soi inétendues. *(Expos, aurea,* II, 78.)

(3) G.-M. Manser prétend que la « causalité » serait vidée de tout contenu par la critique ockhamistc. E. Hochstetter, *op. cit.,* p. 144 et suiv., a bien montré que la double suppression de l' « espèce » et de l'action proprement opérative de l'intellect-agent'suppose précisément une « causalité » parfaitement effective de la chose sur l'esprit connaissant. En niant que le principe *omne quod movetur movetur ab alio* soit un principe « évident », Ockham suit exactement la voie scotiste. (Cf. *supra,* p. 353.) Il réserve d'abord l'intervention effective et directe de la cause première dans un monde qui ne soit pas celui d'Averroès (c'est-à-dire où le miracle serait scandaleux). Notons d'ailleurs, que, la « causalité » n'étant pas une *chose,* mais un concept qui vise la succession effective des causes concrètes et des effets concrets, sa valeur n'est aucunement affectée par la substitution (exceptionnelle) de la cause première à telle cause seconde. L'ordre créé est toujours contingent. Il n'en est pas moins un ordre.

dire que « rien ne se produit par causes naturelles au hasard et de façon contingente »[1].

Même si nous connaissions les « idées » divines, nous n'y trouverions aucune « raison » distincte du vouloir créateur[2]. En toute hypothèse, sans l'intuition effective du feu qui brûle le bois, aucune déduction logique ne nous permet d'avance de lier la « combustibilité » à la nature de ce bois. Ockham n'en refuse pas moins énergiquement l'occasionnalisme qu'avaient soutenu les adversaires musulmans de la philosophie (les « motekallemin ».) Sans doute Dieu aurait pu décider d'enflammer lui-même le bois chaque fois que le feu serait à distance convenable de de bois, tout comme il a effectivement décidé de lier sa grâce aux paroles de l'absolution[3]. Mais précisément, si cette hypothèse (rétrospective) permet de nier l'« absolue nécessité » d'une action réelle du feu (entendons : une nécessité qui se fût imposée d'avance au Créateur lui-même), la comparaison avec le sacrement éclaire le sens d'une formule dialectique souvent si mal interprétée.

Dans le cas de l'eau baptismale et de l'huile des onctions, c'est l'expérience elle-même qui nous détourne d'attribuer aux choses des « caractères » sans autre rapport que purement symbolique avec leurs propriétés naturelles ; au lieu d'invoquer ici une mystérieuse « instrumentalité », il est plus économique de poser Dieu lui-même comme cause unique de l'effet sacramentel. Le signe n'étant ici qu'une occasion[4], l'action immédiate de la cause première rend compte tout ensemble de l'« exceptionnel » et du « surnaturel ». Partout ailleurs, l'hypothèse la plus simple est d'admettre que Dieu laisse agir les causes secondes, puisqu'aussi bien, de *lege communi,* leur présence est toujours requise pour que l'effet survienne. Or c'est en effet ce que Dieu a décidé de faire[5].

Si cette perspective refuse de confondre les natures « insensibles » avec des forces spontanées douées d'une sorte de « finalité » naturelle, excluant ainsi toute explication « téléologique » de ce qui n'est tel que parce que Dieu l'a voulu tel[6], elle suffit au moins, non seulement à

(1) *Nihil a casu et contingenter evenit a causis naturalibus, circumscripta omni causa libera et voluntaria. (Summulae,* II, 12.)

(2) *I Sent.,* I, 6.

(3) *Ibid.,* 5, E. *(Potuit ordinasse* signifie : « Ii aurait pu ordonner », non « Il se peut qu'il ait ordonné ».)

(4) *IV Sent.,* I, G-II. La doctrine est très bien résumée par le compilateur du *De principiis* (p. 139) : il s'agit d'un *pactum* par lequel les *sacramenta sunt causa gratiae sine qua non.* Quoi qu'en dise G. de Lagarde *(op. cil.,* t. VI, p. 85-86), il s'agit plus ici que de « certaines règles que Dieu observe généralement ». (Cf. *Quodl.,* VI, 1 : « Jamais un homme ne sera sauvé, selon les lois instituées par Dieu,sans une grâce créée. ») L'occasionnalisme sacramentel (que développera Pierre d'AiLLY, *IV Sent.,* L, 1) n'a pas été critiqué par la commission d'enquête d'Avignon.

(5) C'est au nom même du principe d'économie qu'Ockham rejette l'occasionnalisme en d'autres matières que sacramentaires. Le *De principiis* éclaire bien la position du *venerabilis inceptor* : comme le disait déjà Duns Scot, dans les choses naturelles, une condition est une cause effective ; on ne peut parler de *causa sine qua non* qui ne serait qu' « occasion » que pour les « choses instituées volontairement » (comme une lettre de crédit qui conditionne par convention un versement d'argent). Aussi bien, sans pouvoir « déduire » l'effet de la cause, disons-nous à bon droit « qu'elle le contient aussi parfaitement que la substance ses propriétés ». *(Prol.,* VI.)

(6) *Quaestio ista propter quid non habet locum in actionibus naturalibus. (Quodl.,* IV, 1.) Parler de Dieu comme « fin » a un sens en morale et en théologie, non en physique, car la fin est toujours postérieure. *(Ibid.,* IV, 2.) Répondra-t-on que toute chose tend davantage vers le bien du *rector universi* que vers son bien propre ? Ockham se tient ici à une position nettement « positiviste » : « La nature individuelle ne désire pas plus le bien de l'univers que le sien ou celui du recteur universel... Si un grave s'élève pour qu'il n'y ait plus de vide, ce n'est pas pour assurer le bien du

fonder la déduction syllogistique 1, mais à donner sa pleine valeur rationnelle à l'induction scientifique 2.

§2. — La morale et la politique ockhamistes.

NATURE ET LIBERTÉ

A la difference de l'agent « naturel », qui est « inclîné par sa nature » à « un seul effet déterminé » (sinon « tout irait au hasard ») 3, l'agent « libre » est celui qui, en présence d'une fin possible, quelle qu'elle soit et s'agît-il même d'une fin « ultime », « soit en général, soit en particulier, soit ici-bas, soit au ciel », possède le pouvoir « absolu » de l'agréer ou de la refuser 4.

Il est vrai que dans l'ordre « conditionné » de la création nous constatons l'existence d'un ensemble d'inclinations « naturelles », mais qui ne sont jamais assimilables à des propriétés « nécessitantes », ne fût-ce que parce que tout mouvement physique qui va contre la « nature » est *ipso fado* un mouvement « violent », tandis que précisément, l'indétermination étant le propre du vouloir, l'acte du sujet libre qui domine ses tendances « naturelles » n'en est pas moins lui aussi « naturel »5.

Aussi bien Ockham fait-il dans sa psychojogie une place essentielle à l'expérience de *l'homo duplex* ', n'excluant pas seulement toute morale de l'instinct mais situant raison et liberté à un niveau où elles semblent coupées de leurs racines organiques et affectives. Si l'on tient pourtant au vocable traditionnel de « volontariste » ', du moins faudra-t-il souligner

recteur universel, niais parce qu'il est mû en raison de ce vide alors qu'auparavant, n'y ayant pas de vide, il n'était pas mû. Comment se fait cette motion, ce n'est pas le lieu de l'expliquer, mais il est clair que le recteur universel ne gagne rien à cette ascension. • *Ibid.* Cf. ***II*** *Srnt.,* 3, NN : *Et si quaeras causam hujus, non est alia causa nisi natura rei.)*

(1) ***I*** *Sent.,* II, 6, D. (C'est pourquoi les conclusions de la science proprement dites sont dites *necessariae et perpetuae et incorruptibiles,* sous la seule réserve de la toute-puissance d'un Dieu qui a, une fois au moins, arrêté le soleil, ce qu'Aristote ignorait faute d'avoir lu la Bible, *Prol.,* 4, K.)

(2) Le principe de l'induction *{Omnia individua ejusdem rationis habent in passo effectus ejusdem rationis. Prol.,* 1,2, C) ne signifie pas qu'il y ait une « qualité » qui guérit comme surajoutée à toutes les herbes médicinales, mais simplement que les herbes individuelles saisies par le même concept simple (ou par le même complexe de concepts simples) guérissent effectivement, en sorte que le concept de seconde intention qui les vise *in obliquo* concerne bien toutes ces herbes. Où Ockham parle encore de « nature », les positivistes parleront de « lois », parce qu'ils auront renoncé à l'idée (au demeurant assez obscure) de l'intelligibilité immédiate de ce qu'Ockham appelle « l'absolu » (c'est-à-dire l'individu).

(3) *Quodl.,* IV, 1.

(4) ***I*** *Sent.,* I, 6, U.

(5) *De tali inclinatione non est verum quod quidquid fit contra inclinationem violentatile. {Ibid.}*

(6) Dans le composé humain, esse *totale* fait de *plura partialia {IV Sent.,* 7, F), Ockham distingue une « matière », substrat « en acte » du corps, une « forme corporelle » (ou « corps inanimé ») qui subsiste quelque temps après la mort, et au delà de cette « forme » *concrète* (toute différente de la « formalité » scotiste qui porte le même nom), deux âmes, la végétative et la sensitive, également étendues (et qui, peut-être, ne sont en nous qu'une seule réalité, correspondant à nos activités vitales) ; la foi nous révèle en outre l'existence d'une âme intellective, inétendue et incorruptible, non point née par génération, mais créée *ex nihilo.* Que l'âme sensitive soit étendue à travers le corps entier, il suffit pour s'en convaincre d'avoir vu un canard courir la tête coupée. *{III Sent.,* 7, H.) Qu'au contraire l'« intellection soit en nous substantiellement dans l'intellect et non extensivement dans quelque composé comme dans un organe corporel » *{II Sent.,* 15, BB), nous ne le savons point par expérience directe de la conscience *psychologique {Quodl.,* I, 10). Cette vérité de foi, rationnellement indémontrable, correspond pourtant à l'expérience *morale* de la *repugnantia duorum appetituum* correspondant à l'opposition de l'âme animale et de l'âme rationnelle.*{III Sent., 1,* H.)

(7) Il est vrai que volonté et raison ne sont pas des formalités distinctes de l'âme ni même des accidents de cette âme. *{Intellectus el voluntas sunt idem realiter in se et cum essentia animae.* ***II*** *Sent.,* 2, K. Cf. Henri de Gand, *Quodl.,* III, 14.) En usant de termes abstraits comme volition et intellection, nous connotons seulement des actes positifs de vouloir et de comprendre, qui

que chez Ockham le « spirituel » qui s'oppose au « charnel » est plus « intellectuel » que « pneumatique ».

Que les actes du vouloir soient libres, c'est non seulement une exigence de foi[1], mais, à la différence de l'immatérialité de l'âme, une évidence de la conscience elle-même[2]. Si cette liberté entre en conflit avec notre tempérament physique et nos *habitus* acquis ', ce n'est pas en vertu d'une action directe du sensible capable de priver la volonté de son pouvoir de choix ', mais parce qu'il existe en nous une « inclination presque naturelle » de la volonté elle-même à refuser tels actes pénibles qu'impose la raison, par exemple « mourir pour la république »[5].

De même que *pro statu isto* l'expérience intellective du singulier se lie à l'acte sensoriel sans en dépendre absolument, cette résistance « irrationnelle » de l'âme intellective correspond *de fado* à la crainte de la douleur sensible et se relie ainsi à la coexistence en nous de deux natures[6]. C'est également à des dispositions corporelles (mais celles-là ne sont pas toujours défavorables) qu'Ockham attribue la vigueur inégale de ces « habitudes de l'âme » qui tantôt nous permettent de mieux comprendre ou de mieux vouloir, tantôt conduisent au résultat inverse, en sorte que, tout absolue qu'on l'a définie d'abord, la liberté se perfectionne par l'exercice ou s'appauvrit par l'inaction '.

BIEN ET RAISON

Ainsi la liberté est une lutte et c'est précisément ce qui la rend « méritoire », mais on demandera au nom de quelles valeurs nous résistons à nos instincts. Comme la volonté, le « bien » lui-même n'est qu'un concept connotatif. Le *volibile* n'étant pas plus une chose que le *risibile,* il se réduit exactement pour nous à tout ce que Dieu a décidé (ou décide) que nous devons faire : simplement parce qu'il l'a ainsi décidé[8]. Il ne s'agit plus seulement des préceptes de la « seconde Table », mais c'est le Décalogue entier qui semble perdre tout caractère « absolu ». S'il l avait voulu. Dieu pouvait faire un autre monde où il eût été méritoire non seulement de voler, de pratiquer l'adultère mais même de haïr le Créateur[9].

Disons plus : aujourd'hui même, il pourrait lier sa grâce à des actes que nous appelons « vol, adultère ou haine » et qui ne sont « connotés »

« s'écoulent hors de l'âme » comme des effets « hors de leur cause partielle et principale ». *[Ibid.,* 24, L.)

(1) ***I** Sent.,* d. XVII, 2, C.
(2) *Quodl.,* I, 16.
(3) ***III** Sent.,* 10, H.
(4) *Ibid.,* 13, U.
(5) C'est l'expérience même qui nous révèle cet antagonisme au niveau de l'âme intellective ; il est pourtant « difficile de dire pourquoi la volonté incline plus à refuser ce qui cause de la douleur dans l'appétit sensitif ». *(Ibid.)*
(6) ***III** Sent.,* 13, U.
(7) ***IV** Sent.,* 12, C.
(8) Dieu étant « souverain », il est impie de croire qu'en créant il obéisse à quelque impératif extérieur à son essence (et c'est bien, selon Ockham, ce que ferait saint Thomas en soumettant la détermination du vouloir à l'évidence de la raison, ***II** Sent.,* 4-5, C).
(9) *Quantum ad esse absolutum in illis actibus [odium Dei, furari, adulterari] possunt fieri a Deo sine omni circumstantia mala annexa, et etiam meritorie possunt fieri a viatore si cadant sub praecepto divino. [II Sent.,* 19, O.) [Selon la grammaire d'Ockham, il faut entendre cette fin de phrase ainsi : il n'est pas contradictoire que ces actes soient méritoires, donc, absolument parlant, ils *peuvent* l'être *(possunt).* Ils le seraient effectivement si Dieu les prescrivait, *(si cadant).* Le passage au subjonctif-conditionnel indique le passage de l'*absolute* à \'*ex suppositione)].*

comme « vicieux » que par référence à l'ordre positif qui les proscrit. Ce ne sont là pour Ockham (tout ensemble théologien et logicien) que les conséquences nécessaires de la foi en un Dieu réellement « souverain ». Les philosophes qui limitent au nom de la « raison » le pouvoir législateur du *redor universi* ressemblent pour lui à ces Juifs à qui Jésus enseignait : « On vous a dit et Moi je vous dis... » et qui se bouchaient les oreilles parce qu'ils n'admettaient pas cette manifestation inouïe de la souveraineté qu'est l'abrogation d'un ancien statut.

et vdroite rviisoy

Le principe une fois posé, l'application est beaucoup m°ins scandaleuse qu'on ne l'a dit. Dans le statut présent, ce n'est pas arbitrairement que nous tenons pour effectivement vicieux ce que l'Écriture et la Tradition nous révèlent comme tel L II y a plus : par « nature » même la volonté divine est incapable de vouloir l'« irrationnel». Justice et amour lui appartiennent «nécessairement » et ne sauraient en aucun cas contredire à l'absolu de sa puissance[1].

Ainsi sommes-nous assurés que la volonté droite se confond avec la droite raison, l'une et l'autre étant liées à l'acte même d'un Créateur qui est inséparablement vouloir et raison. De même que la physique ockhamiste est une physique de la nature et non un système de conventions humaines, la morale ockhamiste repose sur la *lex naturae,* en ce sens que tout ce qui est contraire à l'ordre voulu par Dieu est *ipso jacio* « irrationnel » [3]. Cette position exclut tout « volontarisme » qui ferait naître le bien de l'acte même du sujet libre et, par certains de ses aspects, elle fait songer à l'éthique de l'intention droite, celle du Portique ou d'Abélard [4]. Il se peut que, par défaut d'information ou par débilité intellective, le *dictamen rationis* reste * erroné » ; en toute hypothèse, sans l'intention formelle d'obéir d'abord à la « droite raison », aucun acte ne saurait être « vertueux » [5]. Or, la fonction propre de la raison

(1) *IV Sent.,* 14, D.

(2) *I Sent.,* XVII, 1, T. En mettant à part les lois de la « première Table », Duns Scot a confondu l'amour « naturel » que Dieu se porte à lui-même — réalité absolue dont le contenu intuitif nous échappe — avec les préceptes effectifs connus par seule Révélation et qui ne sauraient être des « analogues » humains de cet inconnaissable. Dans un autre univers (également « bon » puisqu'également « existant »), Dieu, s'aimant lui-même du même amour infini, pourrait prescrire aux créatures des actes actuellement vicieux et qui seraient dans cette hypothèse, par définition même, conformes « à la justice et à la charité ». Le Dieu d'Ockham n'est ni le malin génie de Descartes, ni le *Ungrund* de Boehme. (Quoi qu'en dise Zuidema, il n'y a pas trace de dualisme gnostique chez Ockham et cela pour la raison toute simple que le « bien » et le « mal » n'existent jamais comme des « choses » en soi séparables de la décision concrète du Dieu unique.)

(3) *I Sent.,* XLI, qu. un., K.

(4) On pourrait penser aussi à l'impératif kantien, si du moins la créature telle que la conçoit Ockham pouvait trouver en elle-même une raison « autonome » et si d'autre part l'ordre des préceptes n'était pas essentiellement « matériel ». En ce qui concerne le rapprochement avec Abélard, il faut noter qu'Ockham reproche précisément à Jean XXII l'hérésie condamnée au concile de Sens *(Opus* 90 *dierum,* p. 1173) et que le « nominalisme » abélardien, que J. Vignaux a beaucoup rapproché de l'ockhamisme, s'en distingue profondément par sa coexistence avec une théorie augustinienne des Idées divines. (Cf. notre introduction aux *Œuvres choisies* d'Abélard, Paris, 1945, p. 33.) Quant à l'équation stoïcienne entre «rationnel» et «réel», elle est transposée chez Ockham d'un naturalisme cosmique dans une perspective créationniste, en sorte que le paradoxe de cette liberté est de n'etre pleinement elle-même qu'en s'identifiant non à un « ordre éternel », mais à un « ordre préceptif ».

(5) *Impossibile est quod aliquis actus voluntatis elicitus contra conscientiam et dictamen rationis* [les deux étant inséparables et même identiques, puisque tout « instinct » est éliminé du plan éthique], *sive rectum sive erroneum, sit virtuosus. (III Sent.,* 13, E.) Cf. *ibid.,* 12, C : « Aucun acte n'est parfaitement vertueux si la volonté en l'accomplissant ne veut point ce qui lui a été dicté par ia droite raison, en tant que tel *(propter hoc quod est dictatum a recta ratione »).*

est toujours de signifier les choses telles qu'elles sont et, quoiqu'atteint par « seconde intention », le *volibile* est aussi réellement la propriété des biens tels que Dieu les a définis, que le *risibile* celle des hommes tels que Dieu les a créés : nous ne pouvons donc vouloir en toute rectitude que ce que nous jugeons être effectivement (« pour nous » et selon le statut de notre « voyage ») ce qu'Ockham appelle un « devant être voulu », et cela dans l'exacte mesure où nous sommes capables de discerner raisonnablement le contenu effectif de l' « institution » qui nous concerne [1].

DROIT NATUREL ET DROIT POSITIF

S'il est vrai qu'elle exclut, bien plus radicalement sans doute que celle de Duns Scot dont elle s'inspire, la distinction classique des choses « mauvaises en soi » (c'est-à-dire de façon absolue, sans référence préalable au vouloir divin) et de celles qui ne seraient telles que parce que la loi les « interdit » [2], cette perspective laisse parfaitement intacte la relation complexe entre le droit « naturel » et le « droit positif » [3].

Assurément la *lex naturae* ne saurait correspondre ici aux exigences absolues d'une raison qui s'imposerait de soi à la volonté prescriptive de Dieu. Nous savons, d'autre part, que tout acte « raisonnable » n'est pas pour autant « vertueux » ; il ne le devient que par référence au « précepte » connu comme tel et à condition de traduire une « intention » consciente [4]. Il reste que *pro statu islo* (et compte tenu du miracle) la loi de nature est bien la règle universelle de la raison pratique.

Cette loi repose elle-même sur l'ensemble des prescriptions que l'Écriture nous a révélées comme applicables à tous les hommes et sans limitation de temps [5]. Mais les textes sacrés eux-mêmes doivent être interprétés plutôt dans leur « esprit » que dans leur « lettre » [6]. C'est

(1) Dans sa très utile étude sur la morale et le droit ockhamiste, G. de Lagarde (à qui nous empruntons ici beaucoup de références) oppose à la « logique » du volontarisme divin (qui conduirait à la « théocratie ») le principe déjà « laïque » d'une morale « naturelle » impliquant une sorte de « séparation » entre Dieu et le monde et conduisant Ockham à faire ici-bas de la « raison » le « législateur souverain ». *(Naissance,* t. VI. p. 77.) C'est oublier que Dieu est le seul législateur et que la raison ne fait que déclarer » le monde tel que Dieu le crée et le conserve (sa « loi » n'étant jamais distincte de son « être »).

(2) L'acte « intrinsèquement » et « nécessairement » vertueux est celui, on l'a vu, qui a pour « objet propre » le *dictamen* de la « droite raison ». Tous les autres ne sont vertueux que par rencontre et en un sens impropre. *(III Sent.,* 12, CCC.)

(3) S'il n'a guère traité de ces questions dans son Commentaire des *Sentences,* Ockham a trouvé dans sa polémique avec le Saint-Siège maintes occasions d'exprimer son opinion, soit à propos de la pauvreté franciscaine, soit pour définir les limites du pouvoir pontifical et la valeur des franchises impériales. C'est dans *VOpus* 90 *dierum* et dans le *Breviloquium* qu'il a parlé le plus librement, tandis que dans le *Dialogue* il juxtapose de façon ambiguë des thèses opposées. Il faut noter que si, en d'autres matières, il s'affirme résolument anti-thomiste, sur le plan politico-social, il lui arrive d'invoquer saint Thomas contre un pape qui précisément croyait fonder sur l'autorité du docteur angélique des thèses qu'Ockham juge « hérétiques ». (Cf. G. de Lagarde, *op. cit.,* p. 107, n. 12.)

(4) *III Sent.,* 10, N. — On notera que la formule de Jean XXII si vivement critiquée par Ockham (« Il est impossible d'imaginer un acte humain indifférent ». Bulle *Quia vir,* dans G. de Lagarde, *ibid.,* p. 116-117) est équivoque parce qu'elle ne précise pas, comme le fait saint Thomas, qu'il s'agit uniquement de l'acte ordonné à sa fin convenable par une délibération rationnelle *(Summa theol.,* la Ilae, 18, 9).

(5) Ce qui n'exclut jamais, bien entendu, la possibilité de «dispenses » exceptionnelles signifiées par le souverain législateur (cf. le cas d'Abraham, *Breo.,* II, 14, 43, et la discussion du *Quodcumque ligaveris* de l'Évangile qui ne signifie nullement une transmission au pape du droit de tuer licitement des innocents), ni l'existence de privilèges concédés par un *jus divinum speciale* soit au peuple juif, soit à l'ancienne caste sacerdotale, mais sur lesquels on ne peut fonder aucune règle de « droit commun » *(Brev.,* X, 90, *II Dial.,* III, 2, 15, 91).

(6) *Brev.,* V, 7, 140. En instituant la primauté de Pierre, Dieu a voulu que l'Église eût un chef ; en cas de discorde ou d'hérésie, on ne contredit nullement à l'intention du législateur souverain

là le rôle de la *recia ratio* qui, en tirant de la Parole de Dieu un faisceau de conséquences logiques, selon l'intention du Créateur telle que nous pouvons la comprendre ;* constitue proprement ce *jus naturale* sur lequel se fondent ensuite les institutions positives du *jus humanum* (dans la mesure où elles visent à établir tant bien que mal la prévalence du «juste » d'abord défini par le droit naturel)*

Il est vrai qu'il arrive à Ockham (dans des textes qui paraîtraient d'une « subtilité » déconcertante si l'on oubliait leur caractère polémique) de faire place à une sorte d'« équité naturelle » qu'au moins sur le plan « politique » les anciens auraient connue et qui serait extérieure à toute « ordination humaine et positive » 3. Il semble qu'il ne puisse s'agir alors que de cette distinction du « beau » et du « honteux », liée elle-même à la distinction du « logique » et de l' « illogique », que les païens sont aptes, en effet, à poser correctement et qui, tout comme la connaissance « naturelle » que nous avons de la nature du triangle ou du feu, peut être dite à bon droit *consona rectae rationi.* Mais à une telle « équité » il manque par définition même la connaissance révélée du précepte comme tel et par conséquent les caractères fondamentaux de l'« obligation » sans laquelle il n'est point de véritable « vertu » 4.

Qu'il existe effectivement, même hors de la Chrétienté, des coutumes et des croyances consonantes à la raison, la chose est hors de doute. Mais non seulement les actes qu'imposent ces institutions « naturelles » ne méritent point le salut, qui est un don de pure grâce ; même sur le

en différant quelque temps l'élection du pape ou même en élisant plusieurs chefs provisoires chargés d'administrer les parties séparées de la Chrétienté : pour quìi n'y ait qu'un seul troupeau et un seul pasteur, il suffit que tous ces administrateurs reconnaissent l'autorité du • prince des pasteurs, c'est-à-dire du Christ ». *{III Dial.,* 2, 26, 815.)

(1) *Opus* 90 *dierum,* 65, p. 1110.

(2) Faute d'avoir suffisamment distingué le pouvoir coercitif dans son essence première (en tant qu'il se tire du droit divin entendu *de lege communi)* et les règles juridiques variables par lesquelles on procède dans chaque cité à la désignation effective des magistrats, on s'est parfois mépris sur le sens de ce vocabulaire. Selon le *Breviloquium* (X, 91), le pouvoir marital et le pouvoir paternel sont « de droit divin et de droit naturel » suivant les textes concordants de *Genèse* III et *d'Éphésiens* VI. En revanche « le pouvoir du juge dans une ville ou dans une région, en tant qu'il a comme justiciables d'autres personnes que son épouse ou ses enfants, n'appartient pas universellement au droit divin ou naturel, mais il ressortit parfois au droit humain. En effet, bien qu'il ait été donné aux hommes, et par droit divin et par droit naturel, le pouvoir d'instituer des juges et des chefs ayant eux-mêmes pouvoir coercitif à l'égard de ceux qui leur sont soumis, que tel homme ait effectivement pouvoir sur tels autres, n'est pas toujours de droit divin. Peu d'hommes reçurent effectivement ce pouvoir de la simple ordonnance divine, comme ce fut le cas de Moïse, de Josué et de quelques autres, qu'une simple ordonnance divine institua juges, avec pouvoir sur d'autres hommes. Quant au reste des juges, c'est par élection, c'est-à-dire par institution humaine, ou par d'autres moyens, qu'ils obtinrent le pouvoir juridictionnel sur d'autres hommes ». On voit que pour Ockham le seul fondement du pouvoir marital et du pouvoir paternel est l'autorité de l'Ecriture (nullement une évidence de la raison). Si Aristote «lui-même » *(etiam Aristoteles...)* a rapproché l'autorité politique de celle du père, c'est qu'elles sont logiquement liées, mais il n'a pas pu fonder la première sur la seconde, ni poser aucune d'elles comme moralement obligatoire, puisqu'il ignorait le précepte sans lequel il n'existe aucun *volibile.* Des textes scripturaires fondant directement une autorité de caractère universel *(droit divin* non spécial), Ockham déduit *Vesprit* d'un précepte et il l'étend alors *(droit naturel* proprement dit) à l'autorité du magistrat (dont il trouve d'autre part des exemples en « droit divin spécial »). Pour passer de là au droit institutionnel *(droit humain* dérivé à son tour du droit naturel), il faut considérer la variété historique des modes d'élection et de désignation. Tout cela est cohérent et beaucoup moins révolutionnaire qu'on ne l'a dit.

(3) *Opus* 90 *dierum,* 65, p. 1110.

(4) C'est ainsi que dans l'état d'innocence les hommes pouvaient tout posséder en commun, non en vertu d'une prescription divine, mais selon l'équité naturelle (que le *Dialogus* appelle droit naturel *secundo modo).* Le communisme primitif n'était donc de soi ni bon ni mauvais, mais il correspondait *logiquement* à la nature d'hommes dénués de tout instinct de lutte et de domination. *(Opus* 90 *dierum,* 92, p. 1150.)

plan de la « nature », elles n'ont aucune valeur proprement morale puisque, même dans l'hypothèse où Dieu n'aurait pas décidé de ne sauver les hommes que par charité « infuse », nul ne pourrait lui être agréable s'il ne l'aimait d'un amour parfait, tel que seul l'Évangile nous en révèle le précepte l.

AUTORITÉ ET LIBERTÉ

Dans l'ordre effectif des institutions humaines, le « droit naturel » 2 laisse une place importante au domaine partiellement indéterminé de la « convention » ou du « pacte ». Aucune loi juste ne saurait être positivement « contraire au droit naturel » 3, mais, dans leur structure historique, les règles concrètes de ce droit humain dérivé et « appliqué » échappent à la régulation formelle et immédiate du précepte divin 4. Il en résulte qu'aucune autorité « humaine » (fût-elle liée, comme chez le pape, à des pouvoirs exceptionnels, d'ordre purement religieux, et qu'il appartient aux seuls théologiens de définir en toute rigueur) ne saurait usurper le pouvoir « préceptif » qui n'appartient qu'à Dieu. Et c'est pourquoi Ockham ne se lasse pas d'opposer à une fausse conception du « droit divin » le pouvoir « naturel » qu'ont les individus de juger et de décider librement dans tous les domaines où Dieu lui-même n'a rien prescrit de façon évidente, ni par mode spécial ni par mode général.

C'est ainsi que les citoyens disposent d'un pouvoir « indéterminé » quant à la désignation des magistrats chargés de les régir et de les contraindre s. Ces droits n'ont pas le caractère absolu de ceux qui constitueront la personne pour Rousseau et c'est un point sur lequel on s'est parfois mépris, faute d'avoir bien vu que, dans ses œuvres anti-pontificales, Ockham n'insiste si fort sur les « libertés » que parce qu'il s'agit avant tout pour lui de les défendre, dans une conjoncture donnée. Il est bien clair que la délégation d'une quelconque *potenlia absoluta* à l'individu lui-même ne serait pas moins contraire à la transcendance divine que

t *I Seni.*. XVII. 2, H.

(2 Le véritable droit naturel, celui qui est non seulement « commun à toutes les nations » i'autre Test aaMÎ, eoaune sont communs instinct et rakom, mais qui les ‹ oblige » toutes de façon « indispensable › formule classique d'Isidore de Séville, souvent citée par Ockham, par exemple, *Opus* 90 *dierum,* 61, p. 1104), ne se réduit aucunement à la découverte spontanée d'une loi immanente à toute conscience. Il apparaît plutôt comme la mise en ordre par la raison déductive d'un libre précepte divin saisi dans son intention même et, comme tel, inconnaissable hors de la Révélation. Quoi qu'en dise G. de Lagarde *(op. cil.,* t. VI, p. 137), la notion même de *malum de se* est impensable pour Ockham. S'il existe, à côté d'aspects disciplinaires comportant des dispenses, des principes fondamentaux dont la violation serait pour nous une sorte de mal absolu, par exemple en matière matrimoniale, c'est parce que l'autorité du père a été établie explicitement par Dieu lui-même, dans l'ancien et dans le nouveau Testament, comme universellement valable *de lege communi.* Le texte cité à la page précédente (n. 2) éclaire le sens des passages du *Dialogus* (Ius, Illae, II, 20, 808) invoqués par G. de Lagarde.

(3) *Nulla lex positiva justa potest esse contraria juri naturali. (Dial.,* 11,100, p. 629).Une loi humaine qui répugnerait à la raison évidente (parce qu'elle contiendrait une contradiction logique) ne serait pas une loi et demeurerait sans autorité *(Non est lex... Minime est servanda.)* On voit en quel sens elle serait « illicite de soi ».

(4) C'est ainsi, par exemple, que les franciscains peuvent jouir de certains biens, selon l'usage de leur communauté, sans posséder pour autant un « droit » de propriété ressortissant au *jus naturale* en tant qu'il s'enracine directement dans le *jus divinum* comme préceptif universel.(Opus 90 *dierum,* 65, p. 1110.)

(5) *Potestas instituendi redores... (Brev.,* 86). Il semble que G. de Lagarde *(op. cil.,* t. VI, p. 164 et suiv.) ne distingue pas assez clairement le « pouvoir » psycho-physiologique du composé humain (par exemple de procréer ou de dominer la nature) et le « pouvoir » institutif de la raison humaine (par exemple de nommer des juges pour exercer une autorité de droit naturel).

l'attribution d'un tel privilège au Sacerdoce ou à l'Empire. Aussi bien les « pouvoirs naturels » de l'homme peuvent-ils toujours, sinon s'aliéner de façon définitive (aucune institution humaine n'étant précisément définitive), du moins se « suspendre » et se « conditionner », par mode explicite ou simplement implicite, *ex ordinatione humana vel ex pacto* [4].

C'est ce réseau d'« ordinations » et de « pactes » qui constitue normalement la structure même de la société. Qu'il survienne pourtant tel désordre grave et durable, élection contestée, hérésie manifeste du pape, etc., que l'autorité « instituée » cesse pratiquement de s'exercer dans l'intérêt de l'ordre et de la paix, le peuple alors retrouve aussitôt la plénitude (relative) de son pouvoir instituant [2], non seulement à titre de « droit », mais comme le plus pressant « devoir » [3]. Qu'il s'agisse d'exiger le minimum de biens nécessaires à la vie individuelle ou de désigner les magistrats capables de rendre la justice, les « libertés naturelles » [4] ne doivent être ni suspendues ni même limitées « contre le gré » de ceux qui les possèdent [5]. Ce principe, très nettement affirmé, conduit Ockham un peu plus près que Duns Scot d'une conception de type « démocratique » [6] qui est loin de celle de Marsile. Mais en réalité le *venerabilis inceptor* songe surtout aux coutumes et aux franchises des « corps intermédiaires » [7] à travers lesquelles s'expriment historiquement (pour un homme du XIVe siècle) les droits fondamentaux de ces individus raisonnables et libres qui sont, socialement parlant, les seuls existants réels.

§3. — La métaphysique et la théologie oekhamistes.

L'INTUITION INTELLECTIVE DU SINGULIER

Pour simplifier la science, Ockham admet qu'on use de termes abstraits, à condition de ne voir en eux que des « substituts » des choses mêmes [8]. Nous savons que ces choses ne sont jamais rien de plus

(1) *Opus* 90 *dierum,* 3, p. 1006.

(2) En cas de nécessité, le peuple romain pourrait se substituer aux cardinaux défaillants pour élire le pape, puisqu'aussi bien il a possédé, et effectivement exercé à l'origine, un droit institutif quant à l'élection de son évêque *[Ilus Illae Dial.,* III, 6, p. 934).

(3) Cette *potestas,* qui ne saurait s'exercer licitement sans référence au droit naturel lui-même, mais qui en fait, dans les périodes calmes, se délègue comme de soi aux pouvoirs effectifs, devient, en cas de trouble ou d'interrègne, une exigence aussi évidente que le droit de manger à sa faim, lequel peut imposer, selon tous les moralistes, la violation légitime de telles règles conventionnelles concernant la répartition des biens (et qui ne peuvent prévaloir contre un certain degré de misère que précisément elles eussent dû empêcher si elles avaient été ou étaient restées conformes à leur fin propre). Mais les *potestates naturales* ne peuvent être suspendues *extra articulum necessitatis et utilitatis quae necessitati debeat comparari. [Breo.,* III, 8, 88.)

(4) *Jbid., Prol.,* I (En pariant de liberté au singulier, G. de Lagarde [op. *cit.,* t. VI, p. 178], déforme un peu la perspective ockhamiste, bien qu'il souligne lui-même que le rapprochement avec Rousseau serait anachronique).

(5) *Opus* 90 *dierum,* 2, 997. Ces textes doivent surtout s'interpréter dans la perspective de la polémique anti-pontificale.

(6) « Le peuple et la cité peuvent constituer leur propre droit *[facere jura sud)* et choisir leur chef. » *(Ilus Illae Dial.,* II, 6, p. 93.) En fait, pour Ockham, les hommes ne sauraient exercer en corps le pouvoir législatif que dans des conditions tout à fait exceptionnelles et l'adversaire des papes envisage surtout, à titre polémique, une situation concrète qui est en même temps un *cas-limite.*

(7) *Opus* 90 *dierum,* 88, p. 1144.

(8) Ockham, qui se veut l'interprète authentique de la logique aristotélicienne, ne s'attaque jamais de front à la philosophie première du Stagirite. Mais au nom même de *YOrganon,* il l'interprète de telle façon qu'elle ne saurait plus constituer cette « science de l'être en tant qu'être » que Duns Scot subordonnait à la « science de Dieu en tant que Dieu », mais qui pouvait du moins le conduire, sous les réserves qu'on a dites et que certains historiens ont peut-être majorées, à une connaissance naturelle de « Dieu en tant qu'être ».

que ce qu'elles sont et que, telles elles sont, telles elles se présentent à l'évidence intuitive de la *notilia inlelleciiva.* L'intelligible se réduit donc à l'individuel, saisi tout ensemble dans son existence concrète et dans sa « nature » (c'est-à-dire tel qu'on peut le signifier par « concept propre »). Ainsi ses « propriétés » ne s'opposent effectivement à ses qualités « accidentelles » qu'à la façon dont le concept « dénominatif » s'oppose au concept « connotatif », l'un et l'autre traduisantl'«être-ensemble «des singuliers, sans autre « dedans » qui constituerait leur « substance » au sens où l'entendent les théologiens quand ils parlent de « transsubstantiation » 1.

En fait l'intuition dite « intellective » semble bien se réduire chez Ockham à une sorte d'empirisme sensualiste2, s'il est vrai que pour lui non seulement la « blancheur » de Socrate, mais son « pouvoir de rire » et jusqu'à son être primo-intentionnel (dès lors, par exemple, qu'il est pensé absent), ne sont rien de plus que les « signifiés » de certains « termes », substituts légitimes d'une pluralité de perceptions concrètes, successivement coexistantes 3.

L'ÊTRE ET LES TRANSCENDENTA VX

Ainsi, prétendre séparer, comme le fait saint Thomas, l'essence et l'existence serait exactement « parler pour ne rien dire » ! Imaginer de plus qu'un terme unique puisse désigner comme tels deux êtres qui ne le seraient qu'analogiquement, c'est priver le syllogisme de toute rigueur démonstrative 5. Mais l'univocité ockhamiste ne correspond que verbalement à l'univocité scotiste. Appeler, en effet, vrai, un ou bien, l'être qui se révèle immédiatement à la *noliiia intuitiva,* ce n'est plus pour Ockham concevoir de véritables « transcendantaux », ontologiquement « convertibles » et « coextensifs » ; c'est simplement user, selon divers modes « logiques », de purs « synonymes » pour désigner les mêmes « absolus » suivant divers aspects de leur « être-ensemble » 6.

(1) On a vu que toute connaissance abstractive suppose du moins *de lege communi)* une intuition préalable. Or seules ici-bas « les qualités sont connues intuitivement, ce qui est évident, car la connaissance intuitive est celle par quoi nous savons d'une cho«e si elle existe ou si elle n'existe pas ; par conséquent, si nous avions ime connaissance intuitive de la substance, nous pourrions, à l'instant où sont prononcées les paroles de la Consécration, savoir quand disparaît la substance du pain. [Les censeurs d'Avignon répondront : il y a transsubstantiation, mais non pas anéantissement de la substance du pain (art. 20) ; mais peu importe pour le raisonnement ockhamiste.] Or l'expérience nous montre évidemment qu'il n'en est rien ». *{De princ.,* p. 138. Cf. *Summa log.,* I, 16 : *Quidquid imaginabile substantia existens in Socrate vel est materia particularis vel /orma particularis vel aliquid compositum ex his,* étant entendu que la « composition » n'est ici qu'une addition.)

(2) Théoriquement la *notitia intuitiva* peut se passer de tout contact sensoriel, sinon on ne comprendrait pas que les anges et les âmes séparées saisissent le singulier. Mais sans la foi rien ne nous imposerait, semble-t-il, de poser comme distinctes une intuition intellective et une intuition sensorielle qui dans notre expérience actuelle coexistent au point de se confondre. (Seul le sens externe nous révèle, ici-bas et selon la loi commune, d'autres existences que celle de notre conscience, *Prol.,* I, Y, et son objet premier ne diffère aucunement de celui de l'intellect, *Ibid.,* TT.) Il est vrai que l'intellection sépare les qualités perçues de leur étendue et de leur quantité, mais cette opération (psychologiquement immédiate) n'est appelée *abstractio a materia* que par un usage purement nominaliste des termes traditionnels.

(3) On sait que cet empirisme est « naïvement » réaliste en ce sens que l'adéquation est immédiate de l'intuition à l'existence ; aussi suffit-il de voir un homme pour le nommer d'un terme conventionnel qui resservira légitimement chaque fois qu'on reverra *illum hominem el quamlibet talem substantiam qualis est homo ille. (Summa log.,* I, 43.)

(4) *Quodl.,* II, 7 et *Summa log.,* III, 2, 27. Lorsque l'auteur du *De principiis* écrit : *Nihil est dicere quod res non existens habet esse essentiae (p.* 127), il va de soi que la formule n'atteint aucunement la vraie pensée de saint Thomas.

(5) *I Sent.,* II, Q et *Quodl., N, k.*

(6) *Summa log.,* L, 10. (Bon résumé dans le *De princ.,* 48.)

Il en va tout de même pour l'acte et la puissance, qui n'appartiennent aucunement aux choses comme des « manières d'être », mais signifient seulement, sur le plan logico-grammatical, que nous sommes en droit de dire, non seulement : « Il pleut », mais (à condition d'avoir déjà vu pleuvoir) : « Il peut pleuvoir », sans rien signifier de plus que la pluie elle-même, dans cette existence concrète qu'on ne peut appeler « actuelle » qu'à condition de ne pas l'opposer à un « être » virtuel qui serait une pure chimère [1]. Par là-même, les termes classiques de forme et de matière perdent leur signification métaphysique pour n'être plus que deux composants « actuels » de l'existant corporel[2][3]

LIMITES DE LA THÉOLOGIE Armaria

Ces points de départ ruinent d'avance à peu près toutes les « voies » traditionnelles par lesquelles la raison, ou bien, en méditant sur la foi, tend à la parfaire en « intelligence », ou bien, en usant spontanément de ses propres forces, constitue un système de vérités naturellement « sues », auxquelles s'ajoutent, pour les compléter sans se substituer à elles, un couronnement de vérités simplement « crues », mais ordonnées rationnellement en *doctrina sacra* comme science spéculative subalternée

Si la preuve de saint Anselme n'est même pas « colorable », c'est d'abord parce que la notion d'être infini (ou, pour mieux dire, ce « nom divin »)[4][5] ne correspond à aucune saisie intellective, c'est aussi parce que, comme toute idée, l'idée même d'existence n'est qu'un concept visant latéralement des existants concrets intuitivement saisis [5]. Partir *in cia* de l'existant parfait, c'est donc user d'un terme vide qui ne correspond à aucune évidence [6].

En revanche, Ockham présente comme « raisonnable » (c'est-à-dire non évident de soi, mais capable de convaincre un adversaire non irréductiblement « insolent ») un argument assez proche de la *secunda via* thomiste et qu'à titre de pure « probabilité » l'auteur du *Cenliloquium* et la plupart des ockhamistes considéreront comme la seule voie d'accès « naturelle »

(1) *I Sent.,* II, 3, O. (Cf. *De princ.,* 90-91.) Ockham invoque volontiers l'exemple de la « similitude ». Elle est « possible » entre Socrate et Platon dès lors que, Socrate supposé blanc, Platon peut blanchir (comme ont blanchi d'autres hommes). Il est clair que la « similitude » n'est pas d'abord une « puissance » dans la chose-Platon pour devenir ensuite un « acte ». Ockham ne considère que des existants actuels, refusant d'imaginer un présent « gros de l'avenir » et ne faisant du changement lui-même que la connotation conceptuelle des existants successifs.

(2) On notera que la matière étendue et divisible qui est présente dans les corps sublunaires est exactement la même matière que celle des corps célestes. Sur ce point Ockham a pleine conscience de son anti-aristotélisme. *(II Sent.,* 12, B à L.)

(3) La perspective ockhamiste s'oppose aussi radicalement à celle de saint Anselme qu'à celle de saint Thomas. Ockham emprunte surtout à ses prédécesseurs leurs critiques mutuelles qu'il additionne ; avec saint Thomas et malgré Duns Scot, il refusera de « colorer » la preuve anselmienne, mais il empruntera au docteur subtil la critique de la preuve par le premier moteur.

(4) *Quodl.,* III, 2.

(5) Si aucun homme blanc n'était donné à l'expérience, nous ne pourrions même pas dire : *Omnis homo albus est homo albus. (Quodl.,* II, 7.) De même, attribuer l'existence à Dieu comme un nom, tous ses noms désignant la même réalité, c'est dire simplement : *Deus est Deus.* Or cette affirmation n'a aucun sens hors d'une saisie concrète de l'existant. *(Prol.,* 2, Z.)

(6) Si la raison peut inférer de façon probable, à partir de la considération concrète des causes et des effets, l'existence d'un premier efficient, ce « premier » ne sera pour nous que « la meilleure » ou « la plus noble » des réalités concrètes auxquelles nous le relions à titre de cause productrice ou conservatrice. *(Quodl.,* I, 1.) Ici Ockham prépare la critique kantienne.

vers l'existence de Dieu [1]. Reposant sur le refus classique de tout infini actuel, la preuve part de l'existence concrète des « choses conservées dans leur être » et remonte au « premier conservant » [2] identifié lui-même au « premier efficient » [3].

Il n'est question ici ni du « mouvement » qui exigerait un « premier moteur », ni du « possible » qui requerrait un « nécessaire » (car pour Ockham ni le *motus* ni la *potentia* n'appartiennent aux « choses » mêmes), ni davantage de ce que le docteur angélique appelle la *gubernatio rerum* (car sans la foi nous ne saurions rien des « intentions » du Créateur). La *quarta via* n'est pas moins exclue (avec tout ce qu'elle implique d'augustinisme), car elle fait appel à des termes comme *verissimum, optimum* et *nobilissimum,* qui pour Ockham sont aussi proprement « impensables » que le *quo majus cogitari non potest* du *Proslogion* [4].

Pour les mêmes raisons, l'argument ockhamiste ne prétend point démontrer l'unicité du premier conservant. Le dire unique sous prétexte qu'il l'emporte en perfection sur toute réalité « possible », c'est oublier, en effet, que sa primauté ne vaut que par rapport au monde de notre expérience. De plus, tout raisonnement qui tire une perfection « ontologique » d'une simple primauté dans l'ordre « causal » suppose qu'on a d'abord « réifié » indûment *operatio* et *esse* et qu'on imagine ensuite entre ces pseudo-« choses » une exigence interne qui reste purement verbale [5].

(1) Les arguments critiques du *Cenliloquium* (par ex. conci. l : « Je peux dire raisonnablement que quelque chose se meut soi-même, comme l'âme, l'ange et le grave ; donc il n'est pas évident que tout ce qui se meut est mû par autre chose ») ont leurs équivalents dans les œuvres sûrement authentiques d'Ockham. Ils ne prennent tout leur sens que dans une discussion avec un adversaire plus ou moins insolent qui pousse à l'extrême chaque objection «possible » sans se soucier qu'elle soit cohérente avec telle autre qu'il invoquera ensuite. Ainsi apparaissent « dialectiquement », sous la plume des ockhamistes, des « hypothèses » théologiques ou cosmologiques parfaitement contrali foires. Tout au plus faut-il distinguer entre les arguments *de potentia absoluta* (d'origine scotiste), o', j- ti -ns que l'auteur se fait à lui-même et qui en ce sens ont une valeur positive pour un chrétien :*ar exemr • î pO'-i: ilité de percevoir un objet inexistant), et des arguments, qui niant toute référence à la foi. sont des objections païennes <par ex. ceux qui supposent le déterminisme divin). Et dans les deux cas, il faut encore distinguer entre l'impossibilité absolue de convaincre l'objectant (il ne reste alors que le recours à la foi) et la possibilité de lui opposer des raisons « suffisamment rationnelles », c'est-à-dire réellement « probables ».

(2) Dans une perspective empiriste où il n'existe que des événements successifs, la considération de l'efficience n'exigerait qu'une régression dans le passé, qui ne serait pas irrationnelle. Il faut donc envisager la « conservation », substitut ockhamiste de la dépendance ontologique « présente » qu'envisage la *prima via* thomiste. (Cf. J. Vignaux, art. *Nominalisme,* col. 780.)

(3) « Tout ce qui est produit est conservé par quelque chose aussi longtemps qu'il subsiste dans son être réel. Or tel effet est produit ; donc il est conservé par quelque chose aussi longtemps qu'il subsiste. De ce conservé je demande s'il est produit par autre chose ou non. S'il n'est pas produit par autre chose, il est premier efficient comme il est premier conservant, car tout conservant est efficient. S'il est produit par autre chose, il est conservé par autre chose et au sujet de cet autre conservant je fais la même demande que précédemment. Ainsi ou bien il faut remonter à l'infini ou bien il faut s'arrêter à quelque chose de premier qui soit conservant et nullement conservé, et ce sera le premier efficient. Or on ne peut remonter à l'infini dans la série des conservants, car ce serait supposer un infini en acte, ce qu'Aristote et d'autres philosophes jugent impossible pour des motifs assez rationnels. Il semble donc, en vertu de cet argument *(Sic ergo videtur per islam rationem)* qu'il faille poser un premier conservant et par conséquent un premier efficient ». *(I Sent.,* d. II, 10, O.)

(4) L'expérience peut bien révéler des « choses » plus riches que d'autres en propriétés concrètes, non une hiérarchie essentielle. (Sans la foi nous ne saurions pas que l'homme est plus « noble » que l'âne, ayant reçu une âme immortelle. Cf. in *I Sent.,* II, 10, N, les arguments contre l'affirmation scotiste et traditionnelle de la hiérarchie linéaire de tous les êtres comme évidence naturelle, *De primo pr.,* III, 62-63.)

(5) *I Sent.,* XXXV, 2, C.

LIMITES DE LA THÉOLOGIE COMME SCIENCE DU RÉVÉLÉ

Il est clair que la théologie comme *doctrina sacra,* celle qui se fonde sur la Révélation, suppose, elle aussi, un usage positif de certains termes de caractère « ontologique ». Comment pourra-t-elle échapper à la logique d'une critique si radicale ?

On dira sans doute qu'en ce qui concerne la définition de la théologie comme « science », la position thomiste était loin au temps d'Ockham de s'imposer en toute rigueur, même dans l'ordre dominicain. Nous savons que le *modus scientificus* inquiétait les tenants traditionalistes des *modi oratorius et exhortativus* pour qui la théologie était avant tout « sagesse ». Il reste que, toute question de vocabulaire mise à part, la *notitia practica* de Duns Scot comportait un recours, non seulement à la logique, mais à la métaphysique aristotéliciennes, tout comme la *sapientia* de type bonaventurien s'inscrivait dans la tradition augustino-anselmienne lorsqu'elle se définissait comme la « délectation de l'âme croyante qui entre dans l'intelligence de ce qu'elle croit » [2]. Aussi n'est-il point surprenant que les censeurs d'Avignon aient éprouvé quelque inquiétude devant les formules négatrices de *Vinceplor* oxonien [3].

OCKHAM ET DUKS SCOT

Dans le prologue de son commentaire des *Sentences,* Ockham suit de très près le texte correspondant de Scot et l'on peut croire d'abord qu'il reprend simplement à son compte la distinction du docteur subtil entre la *theologia in se* (qui serait proprement scientifique) et notre théologie de *viatores* (qui se réduit effectivement à un *habitus practicas quasi-sctentificus.* Mais on s'aperçoit vite que la critique qu'Ockham institue de l'« abstraction » scotiste (telle du moins qu'il l'entend, non peut-être sans quelque mauvaise foi) [4] le conduit à des positions beaucoup plus radicales.

Si nous supposons, en effet, comme Duns Scot lui-même, l'« hypothèse » (prise naturellement de *potentia absoluta)* d'une saisie « abstractive » de Dieu, saisie « distincte » et « particulière » qui ne serait ni adhésion de foi ni vision « intuitive » à la façon des bienheureux, il ne faudra point réduire cette *notitia abstractiva* (« théoriquement » possible *in via* par le pouvoir souverain de Dieu) à une simple « image diminuée » de la Déité, mais bien la prendre comme une connaissance de la *res ipsa,* c'est-à-dire de cette même *perfecta ratio Dei* que les scotistes pourtant prétendaient réserver à la *theologia in se* [5].

(1) Cf. R. Guelluy, *L'évolution des méthodes théologiques à Louvain,* dans *Revue d'histoire ecclésiastique,* 1941, p. 131-144 ; et M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIIIe siècle,* 2e édit., Paris, 1943.

(2) R. Guelluy, *Philosophie et théologie,* p. 33.

(3) Remettant au point les affirmations de F. Pelster, qui prêtait àia Commission d'Avignon la réprobation formelle d'une « cinquantaine » d'affirmations erronées ou hérétiques *(Les* 51 *art.,* p. 248), E. Amann (art. *Occam,* col. 895) s'étonne au contraire que « l'ensemble du système ockamiste n'ait pas été atteint, lors de son apparition, d'une réprobation catégorique qui nous semblerait aujourd'hui avoir dû aller de soi ». C'est peut-être oublier qu'Ockham écrivait deux cents ans avant le concile de Trente. Pierre d'Ailly, qui reprendra tous ses thèmes, sera cardinal et jouera un rôle essentiel à Constance.

(4) *Prol.,* I, AA.

(5) *Ibid.,* AAA-BBB. Les censeurs d'Avignon n'ont pas bien vu le sens purement hypothétique des étranges formules d'Ockham, qui sont toutes « dialectiques » et ne concernent aucunement la vision face à face.

*L ^CAS-LIAIITE^*

A la différence de Duns Scot, Ockham songe moins & des cas exceptionnels, mais historiques, comme ceux des « prophètes », des « apôtres » et de « quelques autres saints » \ qu'à la considération instructive d'un pur « possible », dont l'intérêt semble uniquement de rendre évidentes, dans le cas le plus favorable, les limites nécessaires de toute connaissance théologique. N'oublions pas, en effet, qu'une telle saisie hypothétique exclurait toute proposition contingente (car l'incarnation, la résurrection, la prédestination ne sont que des faits liés au libre vouloir divin 2 et, comme tels, inconnaissables sans intuition ou sans révélation). Elle se réduirait donc à un « concept absolu et univoque », capable de signifier directement la quiddità divine '.

Il semble que ce soit beaucoup. En réalité c'est fort peu. A partir d'un tel *conceptus proprius* de la Déité, pourrait-on construire, en effet, un savoir scientifique au sens aristotélicien, c'est-à-dire un ensemble de « propositions nécessaires, non évidentes de soi, mais capables de devenir telles par discours syllogistique à partir de propositions elles-mêmes nécessaires ? 4 ». Nous savons que pour Duns Scot, et bien que les perfections divines ne soient pas réellement séparables, il existe entre elles un ordre métaphysique correspondant à l'ordre signifiant des concepts qui les signifient. Pour Ockham, au contraire, nous ne saurions passer par concept propre d'une propriété divine à une autre propriété.

Entre des noms, en effet, qui expriment la même essence, aucune déduction n'est pensable, faute de moyen-terme et tous ces noms étant au même titre « quidditatifs ». Quant aux concepts « dénominatifs », ils exigent toujours une pluralité d'expériences ; de même que je ne puis déclarer l'homme « capable de rire » qu'après l'avoir vu rire, je ne saurais tirer de la simple quiddità divine (au cas où j'en aurais une connaissance effective) le pouvoir créateur de Dieu : il y faut l'expérience même de la création *.

Ainsi les « noms divins » accessibles au théologien le plus favorisé ne pourraient signifier au maximum que les divers aspects de l' « être-ensemble » du Créateur, de ses actes effectifs et de ses créatures

(1) *Rep. par., Prol.,* 2, 10 et 17. (Cf. J. Vignaux, *Nominalisme au XIVe siècle,* p. 13.)

(2) En contemplant l'essence divine, il est « douteux » que les bienheureux eux-mêmes puissent y lire la prédestination des élus. *(Prol.,* I, AA.) Les censeurs d'Avignon ont jugé ce doute hérétique et ont reproché à Ockham de l'avoir « camouflé » dans une copie de son œuvre en ajoutant : *sicut quidam dicunt.* (J. Koch, *op. cit.,* VIII, 186.)

(3) *Ibid.,* QQ. Il semble en réalité qu'un tel concept (effectivement impossible *secundum statum communem)* soit dans l'univers ockhamiste impossible « de soi ». Envisagé à la suite de Duns Scot dans une argumentation purement dialectique, il ne joue en fait aucun rôle puisqu'il n'est même pas requis selon Ockham pour la vision beatifique (et que le *raptus* de saint Paul est plutôt une sorte de vision fugace d'ordre intuitif). Cf. *Quodl.,* VI, 2.

(4) *Prol.,* 2, B.

(5) Notons que la seule considération des choses créées ne les révèle pas comme telles ; l'acte créateur étant un pur contingent, il faudrait voir Dieu créer pour le savoir « naturellement » créateur. *(Ibid.,* 3, F.)

(6) Lorsque nous disons : « Si Dieu est volontaire, il est libre » (concepts connotatifs communs) ou encore : « Si Dieu est premier conservant, il est premier efficient » (concepts composés propres), ces propositions nécessaires n'expriment rien de plus (ni rien de moins) qu'une légitime attribution, nullement une « inhérence » substantielle [« Tous les concepts attribuables à Dieu sont des concepts univoques communs à Dieu et aux créatures ou à certaines d'entre elles ou des concepts formés à partir de ceux-là » *(Ibid.,* 2, LL). On notera, en effet, que « premier efficient » n'est «propre» à Dieu que comme « animal raisonnable » est propre à l'homme, car il existe des créatures premières

LA THÉOLOGIE EFFECTIVE DU « VOYAGEUR »

On a supposé pour la commodité du raisonnement une science qui se fonderait sur une *nolitia Dei,* non pas intuitive, mais pourtant « de première intention ». En fait, notre théologie ne se constitue qu'à partir des données de la foi. La révélation ne donne pas au croyant l'évidence d'un *conceptus proprius,* mais elle lui enseigne certains noms divins et certains actes contingents du Créateur. Ici il ne peut s'agir de science proprement dite [1].

Ayant vigoureusement rejeté, comme beaucoup de ses contemporains, l'idée thomiste d'une subalternation de la science théologique à la vision des bienheureux, Ockham s'en prend successivement aux thèses augustinisantes d'Henri de Gand et de Meyronnes, puis à la curieuse conception de Pierre d'Auriole appelant « sagesse » un « *habitus* déclaratif » [2]. Il lui paraît en conclusion que ce discours humain sur Dieu, que nous appelons théologie, ne possède de véritable unité ni par son sujet formel [3], ni par la façon même dont il considère son sujet [4]. Loin de constituer une science, il se réduit à une collection de vérités et à ce titre relève d'une multiplicité *d'habitus* [5].

Le nominalisme n'exclut pas seulement l'idée d'un *conceptus proprius* de Dieu qui permettrait des raisonnements *a priori* sur la Déité elle-même, mais toute véritable déduction de la cause à l'effet [6]. Le sujet de la théologie n'est donc l'essence divine qu'autant que nous connaissons « par ouï-dire » tels attributs de cette essence ou des personnes trinitaires, ainsi que telles de leurs actions *ad extra.* En droit, ce sujet est indéfini, puisqu'il concerne toutes les choses simples (à l'exclusion de leurs « relations » indûment réifiées). en tant que Dieu les a librement créées et qu'il peut librement non seulement suspendre tels de leurs effets, mais les annihiler. En ce sens, la théologie est bien la rectrice fondamentale sans laquelle tous les autres savoirs restent frappés d'une sorte de suspicion originaire [7]. Aussi bien ne doit-on pas dire qu'elle ressortisse exclusivement à l'« intellect pratique » [8]. Mais si on ne la considère que dans son office essentiel, qui est de fortifier et de défendre la foi en « déclarant » les vérités nécessaires au salut[9], les réserves que lui impose l'épisté-

et des créatures efficientes et sans elles ce concept composé n'aurait aucune signification pour nous.]

(1) Aucune science au sens rigoureux du terme ne peut reposer sur l'autorité, fût-elle celle même de Dieu qui nous enseigne (dans le clair-obscur de la foi) de plus hautes vérités que toutes celles des philosophes. *(Prol.,* 7, A.)

(2) *Jbid.,* 7, P.

(3) *Ibid.,* 9, Z.

(4) *Ibid., S,* E.

(5) Pour Ockham, sont « théologiques », quelle que soit la façon dont nous les connaissons, toutes les vérités utiles au salut (y compris le fait astronomique que Josué a arrêté le soleil, mais sans exclure davantage tout ce qui peut rester de métaphysique possible). *(Prol.,* 1, F.) Comme la chaleur est toujours chaleur, quelle qu'en soit la source, la même discipline peut se constituer à partir de « principes ou prémisses de diverses natures ». *(Ibid.,* I, 1.)

(6) *Notitia causae non continet virlualiler notitiam sui causae. (Ibid.,* 9, C.) L'exemple qui suit montre très bien qu'Ockham conçoit l'être sur le modèle du sensible (tel fruit est cause de sa couleur et de son goût ; si je le touche, je l'atteins directement, et pourtant je ne puis savoir sa couleur qu'en le regardant, son goût qu'en le mangeant).

(7) *Ibid.,* 9, C.

(8) A vrai dire la distinction même n'a de sens que par rapport à des *habitus qui adduntur ipsi intellectui.* (12, X.)

(9) « Notre intelligence suffit à peine à celles qui sont nécessaires au salut, en sorte que l'homme ici-bas ne doit pas se soucier des autres, surtout dans le détail. » (9, CC.)

mologie ockhamiste limitent incontestablement son caractère spéculatif au profit de la pure « autorité ».

PERFECTIONS ET IDÉES DIVINES

En elle-même l'essence divine ne constitue qu'une perfection unique [1] : les adjectifs qu'on lui attribue *(inlelligens, volens, sapiens,* etc.) ne sont que des termes « mis en place de » cette essence indivisible, en tant qu'elle se manifeste *ad extra* et par référence à une expérience du créé sans laquelle ces termes seraient rigoureusement synonymes, comme le sont les noms des perfections correspondantes *(intellectus, voluntas, sapientia,* etc.) [2][3].

Bien qu'à beaucoup d'égards Ockham retrouve ici une position longtemps classique, celle du maître des *Sentences* ', il est clair qu'il vide de toute véritable signification la notion même d'idée divine, telle que les plus aristotélisants des scolastiques l'avaient reçue de saint Augustin [4]. Assurément il faut dire que « Dieu sait ce qu'il fait » et c'est pourquoi le *venerabilis inceptor* usera lui aussi du mot « idée » au sens où ce terme signifie la représentation par l'ouvrier de l'ouvrage qu'il effectue. Gomme l'a bien vu Duns Scot, les *ideae divinae* ne sont pourtant que les *res* elles-mêmes, telles que le Créateur, considérant d'avance l'acte par lequel il les produit, les connaît dans leur singularité avant même qu'elles existent [5]. Cette représentation ne saurait être évidemment celle d'un prototype formel (voire d'une « participabilité » idéale), car le Verbe de la foi chrétienne n'est pas un ciel intelligible au sens platonicien. Mais on ne doit pas penser non plus que les individus eux-mêmes existeraient en Dieu de toute éternité, imagination infiniment dangereuse, qui conduisait logiquement *Yabsurdissime* Eckhart à conclure que, hors de cette existence « idéale », l'être des créatures se réduirait à un « pur néant »[6].

(1) *I Sent.,* d. II, 2, F. On pourrait dire en toute rigueur : *Deus iniettigli per voluntatem,* I, C.)

(2) Dire que « Dieu veut A » implique que « A existe », car Dieu peut tout ce qu'il veut. Dire que « Dieu comprend A » ne suppose pas l'existence actuelle de A, qui peut n'être pas encore créé, mais la formule implique pourtant cette création (I, C).

(3) *Quodl.,* III, 2. Les juges d'Avignon entendront autrement qu'Ockham la formule de Pierre Lombard, I, d. 8, et déclareront « faux philosophiquement et théologiquement de nier que les attributs divins diffèrent en raison ». (Cf. F. Pelster, *Les 51 articles de Guillaume d'Occam censurés à Avignon,* art. 25 et suiv.) A la différence de Duns Scot, qui imagine une psychologie divine, avec une succession d'instants, Ockham refuse de supposer une essence qui, de quelque façon que ce fût, précéderait la sagesse et l'amour, rendant pensable pour nous le mystère trinitaire. (Z *Sent.,* d. XXXV, 3, O : Engendrement et Spiration sont parfaitement inaccessibles et échappent à tout mode logique applicable aux créatures ; mais, même s'il ne s'agit que de perfection et non de personne, il faut dire : *Sapentia divina nullo modo distinguitur ab essentia ; ergo nullo modo fluit ab ipsa.)* Aussi bien n'est-il pas plus question de privilégier en Dieu l'intellection que la volition ni de séparer aucunement sagesse et liberté ; en prenant pourtant « volonté » dans un sens purement connotati!, par rapport à une série d'actes contingents successifs, Ockham conviendra d'une antécédence « temporelle » de l'intellection. *{Creatura prius intelligitur quam voluntas velit eam esse, Ibid.,* XXXVI, 1, CC.)

(4) Sans aller jusqu'à dire avec Duns Scot que « tout se passe comme si » Dieu commençait par comprendre son essence de façon absolue pour comprendre ensuite (en la produisant) l'intelligibilité de la pierre et pour considérer enfin le rapport de cette intelligibilité à sa propre essence (ce qui pour Ockham n'a rigoureusement aucun sens, *I Sent.,* d. XXXV, 4, D), saint Thomas appelait idée la connaissance des choses en tant qu'elles peuvent « imiter » la perfection divine, ce qui est encore plus impensable pour Ockham qui interprète cette « imitabilité » comme une propriété abstraite attribuée à des universaux.

(5) *Deus ipsasmet res cognoscit quas postea producit el illas aspicit in producendo. {Ibid.,* 5, P.)

(6) *Ilus Ilae Dial.,* 22, 8, p. 909.

MĚRITE ET JUSTIFICATION

Mais, si Dieu connaît chaque individu tel qu il le creerà, il connaît aussi chacun des événements qui constituent son destin. Car, même en supposant « par impossible » [1] qu'il ne fût pas cause totale ou partielle des événements et des choses, il n'en aurait pas moins le pouvoir (pour nous parfaitement mystérieux) d'embrasser d'un seul regard « la totalité de ce qui est faisable et non-faisable, passé, présent ou à venir » [2].

En réalité, Dieu est cause de tout existant et il ne connaît ainsi que ce qu'il veut, le bien se confondant, nous le savons, avec sa décision tout ensemble libre et raisonnable. Comment résoudre dans cette perspective le problème classique de la liberté et de la prédestination, du mérite et de la justification ?

Ici encore Ockham use volontiers d'une dialectique des « cas-limites » qui peut induire un lecteur prévenu à interpréter dans un sens « luthérien » des textes où les censeurs d'Avignon (et Luther lui-même) ont flairé, avec moins de raison encore, une saveur nettement « pélagienne » [3].

pierre ld'auriole

Selon Pierre d'Auriole (qui tâche de concilier l'enseignement d'Aristote et celui de saint Paul), Dieu crée librement, mais, connaissant sa créature en tant qu'elle est bonne, il « se complaît » nécessairement en elle. Lorsqu'elle a péché, c'est par une sorte de « loi de miséricorde » qu'il répand sur elle une grâce qui, pourvu qu'elle l'accueille dans les dispositions requises, la revêt d'une charité capable de la faire participer analogiquement à l'amitié divine, selon une règle de vraie justice [4].

Sous ces formules Ockham croit discerner toute une série de confusions. Il lui parait contradictoire de faire intervenir ici une forme « créée » qui impliquerait comme de soi l'« acceptation » divine [5]. Imaginant comme tous les réalistes une impossible priorité de l'essence sur l'existence, Auriole suppose d'abord dans les choses singulières une participation « naturelle » à la fiction d'une bonté-archétype ; ensuite, dans une même perspective hellénique, il leur accorde une participation « surnaturelle » à une sorte d'amabilité-en-soi qui n'est pas moins fictive. Dieu, en effet, ne se réfère à aucun modèle pour conférer aux créatures aucune « bonté » d'aucune façon préexistante. Lorsqu'elles se sont rendues indignes de son amour, il n'est tenu de recourir, pour leur pardonner, à aucune *amabilitas* universelle et intemporelle et le pécheur n'a besoin pour être justifié d'aucun *habitus* analogue à l'« amitié » aristotélicienne [6].

(1) *Etiam posito per impossibile... (I Sent.,* d. XXXVIII, 1, M.)
(2) *Ibid.,* O.
(3) F. Pelster, *op. cit.,* art. 1, 2 et 4.
(4) J. Vignaux, *Justification et prédestination,* p. 43 et suiv. Voir *supra,* p. 373, note 1.
(5) *I Sent., à.* XVII, 1.
(6) La similitude entre Platon et Socrate n'exige aucune forme similitudinisante. Il suffit qu'effectivement l'un et l'autre soient ensemble blancs ; de même, une fois admis par grâce à l'« amitié divine », tant que Dieu lui conserve cette grâce, l'homme n'a besoin d'aucune forme amicitiante. *(Ibid.,* E.) A saint Thomas qui fait de *Vhabitus* de charité une condition *de soi* nécessaire au salut. Ockham objecte que cela équivaut à refuser au Souverain absolu le simple pouvoir de donner grâce comme il le veut et quand il veut (2, C).

N'oublions pas que *l'iniquité* n'est qu'un terme connotant des actes concrets, nullement une « forme » qui de soi rendrait le pécheur haïssable et que la justification transformerait en son opposé, suivant le schème purement verbal de la *causa formalis l.*

Ainsi la « charité » elle-même, conçue comme une « disposition », ne saurait lier la puissance absolue du Dieu chrétien. Même si elle est plus qu'un *habitus* naturel d'amitié, si elle est vraiment « infuse », elle signifie seulement que l'homme qui l'a reçue est « actuellement » aimé de Dieu, non qu'il doive l'être par une nécessité métaphysique 1. Entre sa décision et son objet, Dieu n'a besoin d'aucun intermédiaire.

DC s \i rrS |ait u r e l »

Faut-il croire pour autant que tout lien soit C0UP^ entre la grâce et l'ordre éthique des vertus humaines ? Bien au contraire Ockham imagine quelque part que le salut « aurait pu » être promis à tout homme de bonne volonté qui obéirait aux seuls impératifs de la « droite raison ». Mais il ne s'agit que d'une hypothèse dialectique de caractère purement « argumentatif ». A Auriole, en effet, qui veut fonder la « nécessité » d'un *habitus* de charité sur l'impuissance effective de l'homme, Ockham répond (assumant en quelque façon le rôle d'un « insolent » qui ne retiendrait à dessein de la révélation que le premier article du *credo)* : « S'il plaisait à Dieu, l'homme aurait pu réaliser de lui-même toutes les conditions nécessaires au salut. » Un Dieu tout-puissant ne pouvait-il, en effet ayant réduit ces conditions à une seule, assurer la béatitude à quiconque « l'aimerait par dessus tout et ne ferait rien sciemment contre la droite raison » ?3.

En face de cette hypothèse (qui ne correspond aucunement à sa propre thèse l. il semble à Ockham que les théologiens de l'école adverse sont parfaitement désarmés. La seule réponse possible se tire de la révélation, puisque l'Écriture nous enseigne qu'*effectivement* le rédempteur a lié sa grâce à telles conditions qui ne dépendent que de son libre décret, mais qui constituent réellement la « loi commune du salut »4.

GRACE ET NATURE

En droit, le Saint-Esprit suffit, comme cause totale de la justification. En fait, Dieu a décidé d'y joindre un *habitus* créé qui sert de cause seconde. Mais ni cette charité infuse ni la grâce elle-même ne sont liées à la gloire par aucun lien analytique. Dieu *pourrait* sauver sans grâce et sans mérite : toute « acceptation » divine est de soi un acte contingent. A l'inverse et pour la même raison,

(1) *Quod causa formalis habet effectum formalem... improprie dicitur... Tales locutiones sunt metaphoricae et falsae de virtute sermonis.* (I, R.)

(2) *Est vere carus sed non necessario. (Ibid.)*

(3) *Ibid.,* 2, H. L'irréel: «aurait pu» *(posset)* indique assez le caractère hypothétique de l'argument. Dans le cas où Dieu en aurait ainsi décidé, l'acte d'amour de la créature serait digne d'une réponse divine, car son caractère volontaire le rendrait effectivement bon et louable. Il mériterait donc de soi, plus qu'aucun *habitus* infus, l'amour de Dieu et sa récompense. (I, E.) Ockham raisonne évidemment par l'absurde, mais les critiques ont parfois oublié que, même dans cette hypothèse dialectique, les actes d'amour qui suffiraient au salut ne seraient «bons» et « louables » qu'en vertu d'un décret divin.

(4) « En fait tout acte méritoire présuppose une charité créée. » *(Ibid.,* C, 3.)

la grâce ne suffit pas à la gloire 1 ; en toute hypothèse, *Yhabitus* ne change rien à la nature de l'acte humain en tant qu'acte 2, ni à la décision libre du Dieu qui l'accepte et qui le lie à la béatitude. C'est en refusant cette contingence qu'à en croire Ockham Auriole inclinerait au pélagianisme » dans la mesure où il semble faire de la béatitude une conséquence nécessaire de cette charité qu'il appelle «infuse », mais qu'il conçoit à la façon d'une habitude naturelle 3.

Il peut sembler qu'ici le principe de la toute-puissance entre en conflit avec le principe d'économie. Les *habitus* requis par le salut sont, en effet, « superflus » et la foi seule assure de leur existence. Mais c'est précisément dans l'attitude « naturaliste » qu'Ockham décèle un paradoxe scandaleux : si *l'habitus* de charité est *de soi* nécessaire au salut, comment la toute-puissance pourrait-elle transcender un conditionnement en quelque sorte préalable à la décision même du Dieu sauveur ? Le *venerabilis inceptor* pense mieux honorer la liberté divine en la posant comme absolue, mais en reconnaissant comme un donné de foi que Dieu lui-même a limité volontairement ses pouvoirs théoriques par la promulgation d'un « statut » révélé 4.

RAISON ET PRÉDESTINATION

Pour les mêmes motifs, Ockham refuse d'accorder à Duns Scot que, si Dieu réprouve d'avance le damné, il puisse y être en quelque sorte contraint par les péchés futurs de ce damné. Pour lui, c'est par un acte indivisible que Dieu permet l'obstination du pécheur et que. la connaissant, il la condamne. Dans le cas des élus. Duns Scot renonçait à faire dépendre l'élection de la prévision d'un mérite ; la fin dernière se confondant ici avec Dieu même, il lui semblait évident qu'elle préexiste au bienheureux qui la méritera. Aux yeux d'Ockham, c'est encore une erreur, car la béatitude n'est proprement une « fin » que pour la créature, non pour Dieu lui-même, qui, n'ayant besoin de rien, ne saurait « tendre » vers sa propre essence. Aussi le cas de l'élection et celui de la réprobation n'en constituent qu'un seul. Selon qu'on le considère du point de vue de Dieu ou du point de vue de l'homme, la solution sera différente.

Dans la première perspective, il ne faudra chercher aucune autre « raison » que le vouloir divin lui-même, de soi parfaitement inaccessible 5.

(1) Les patriarches avaient reçu le don du véritable amour; sans l'incarnation (fait contingent) ils n'eussent jamais connu la gloire. A l'inverse, saint Paul, ravi au ciel un instant, a connu la gloire sans acte charitable antécédent. *(Quodl.,* VI, 2.)

(2) *Actus elicitus post caritatem infusam et ante sunt ejusdem rationis. (Ibid.,* 1.)

(3) Ockham loue au contraire Duns Scot d'avoir reconnu « qu'en vertu de rien de créé, que nous le possédions de nous-mêmes ou que nous le recevions immédiatement de Dieu, Dieu n'est nécessité à agréer aucun acte causé par l'homme, puisqu'il se pourrait toujours qu'il l'agréât par sa seule puissance absolue » *(III Sent.,* 5, L), de même qu'il peut toujours se substituer à notre volonté ou à notre nature pour causer à titre de cause unique des actes (en ce cas toujours bons puisqu'il les veut tels, *IV Sent.,* 8-9, E), étant entendu que les actes (bons ou mauvais) que nous accomplissons à titre de causes secondes ne sont jamais possibles sans son « concours » effectif. *(III Sent.,* 4, L.)

(4) Nous sommes ici aux antipodes de l'« averroïsme ». Comme Duns Scot, dont il prolonge la réflexion, Ockham refuse de supposer un ordre de nature qui serait celui des païens et qu'on concilierait ensuite, tant que bien que mal, avec les exigences de la foi chrétienne. Le recours à la *potentia absoluta* est moins la porte ouverte à tous les scepticismes que la possibilité même de considérer sans scandale l'ordre effectif voulu par Dieu.

(5) *I Sent.,* d. XXXVIII, 1, K à M.

Dans la seconde perspective, c'est-à-dire pour la créature elle-même, le péché vient évidemment avant le dam et la charité avant le salut. Selon l'ordre voulu par le Créateur, et sauf le cas exceptionnel de la Vierge ordonnée dès le principe à la vie éternelle [1], les élus sont donc rétribués en raison de leurs mérites (eux-mêmes inséparables de la grâce divine), comme les damnés sont réprouvés en raison de leur obstination dans le péché (permise elle-même par la volonté souveraine d'un Dieu tout à la fois rétributeur et vengeur)[2].

Il reste que, normalement, la grâce ne touche que les hommes préparés à la recevoir par des actes « dispositifs » naturellement bons (c'est-à-dire, on le sait, conformes aux « préceptes communs ») [3]. Sans tomber dans le pélagianisme, Ockham retrouve ici une perspective traditionnelle, celle d'une morale naturelle que vient couronner, sans rupture ni conflit, une grâce surnaturelle. Mais, de même qu'il a pu excepter sa Mère de la règle commune, Dieu a daigné, sur la route de Damas, inonder de sa grâce le persécuteur qui ne semblait nullement « disposé » à la mériter. La décision du tout-puissant est toujours juste, puisqu'il ne doit rien à personne et que la *divina volunlas* est identique à *Vessenlia divina,* source indivisible de toute raison, de toute équité et de tout ordre [4].

Le dernier mot de Scot était l'appel universel d'un amour qui, s'aimant lui-même, aime toutes créatures pour être aimé d'elles. Perspective trop philosophique encore pour Ockham, qui ne veut connaître des insondables desseins divins que ce que nous en apprennent explicitement l'Écriture et la tradition. Ni rationalisme par conséquent ni volontarisme au sens propre des termes, et pas même une métaphysique de l'amour. Mais une reconnaissance pleinement respectueuse de la toute-puissance qui est le premier nom de Dieu et la règle première de tout discours sur Dieu.

§4. — Aspects de la « via moderna ».

COMPLEXITÉS DE LA « VIA MODERNA »

Le mot « ockhamiste » apparaît dès 1341 dans un règlement concernant la « nation anglaise » à l'Université de Paris [5]. Mais, même à Oxford, devenue la citadelle des « logiciens »[6], il s'agit au début plutôt d'une atmosphère que d'un système. Le décret parisien de 1339 vise des « conventículos » où l'on répandait les thèses personnelles d'Ockham, personnage à tout le moins « suspect »[7], nullement le mouvement de pensée auquel

(1) Il serait difficile de tirer du texte de *1 Sent.,* d. XXXVIII, 1, G une affirmation nette de l'Immaculée-Conception, mais le problème théorique n'a guère de sens pour Ockham, puisque ni le péché ni la grâce ne sont proprement des formes. Il est à noter d'ailleurs que le recours à la *potentia absoluta* conduit Ockham à ne considérer le cas de la Vierge que comme un « exemple ». *(Aliqui... praeveniuntur ne possint ponere obicem ne perdant vitam aeternam, sicut fuit de beata Virgine-)*

(2) *Ibid.,* E.

(3) *I Sent.,* d. XLVI, 1. (Cf. J. Vignaux, *op. cit.,* p. 137.)

(4) *Ibid.,* d. XLI, 1, F-G.

(5) H. Denifle-E. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis,* t. II, p. 507.

(6) *Ibid.,* p. 590.

(7) *Ibid.,* p. 485.

participaient des hommes aussi notables que Buridan, déjà recteur en 1328 et qui le sera de nouveau en 1340, précisément lorsque de nouvelles condamnations atteindront des « astuces pernicieuses » qu'il est difficile de confondre avec le véritable ockhamisme [1].

Pour les contemporains, le « terminisme » sera surtout un ensemble de thèses logiques, dont plusieurs se situent dans la ligne même de la *grammatica speculativa* du scotiste Thomas d'Erfurt ; important héritage médiéval, longtemps méprisé, et qu'on remet aujourd'hui en honneur. Mais depuis Duhem, le souvenir des « nominalistes parisiens » se lie surtout à l'histoire de la mécanique ; là encore, il se peut que des scotistes aient collaboré à une œuvre qui, de toutes façons, trouvera au XVe siècle son plus important prolongement chez le platonicien Nicolas de Cues. En ce qui concerne enfin l'aspect théologique de l'ockhamisme, on verra que plusieurs thèses qu'on a souvent considérées comme des « conséquences » de la méthode terministe et qu'on situe aux origines lointaines de la Réforme, n'ont été soutenues que par des auteurs qui contredisent explicitement Ockham et qui lui doivent peut-être moins qu'on ne l'a cru.

ADAM WOODHAM

Parmi les personnalités si variées qu'on rattache communément (avec plus ou moins de raison) à la *via moderna,* on ne retiendra ici que les plus significatives. En Angleterre, il faut mettre à part un franciscain d'Oxford et un dominicain de Cambridge qui nous renseignent assez bien sur leur milieu et sur leur temps.

Adam Woodham [2] avait été l'élève d'Ockham. Écrivant pour la *Sumrna totius logicae* un prologue de sa façon, il souligne comme son maître les dangers où conduit i ignorance de la *scientia rationalis.* Par ce qu'on possède de son commentaire des *Sentences,* on sait toutefois qu'il entendait la probabilité dans un sens plus restrictif que le *venerabilis inceptor,* ne considérant la preuve par le premier conservant que comme « plus efficace que son opposée », mais incapable en aucun cas de forcer l'adhésion d'un adversaire « qui fait l'insolent » *(proterviens).*

S'il refuse d'autre part de choisir entre les thèses opposées de Duns Scot et d'Ockham concernant une fruition de l'essence divine qui ne serait pas en même temps celle des personnes [3], ce n'est point qu'il accepte en Dieu l'hypothèse d'une véritable contradiction, mais parce qu'à ses

(1) Délibération de la Faculté des Arts du 29 décembre 1340. *[Ibid.,* p. 505-507.)

(2) Adam Woodham (dit aussi Goddam) figure avec le numéro 61 sur la liste des maîtres d'Oxford où il enseignait la théologie comme *magister regens* en 1340. Il est mort en 1358.

Bibliographie. — I. Œuvres. — *Commentaire des Sentences,* abrégé par Henry de Oyta (édit. Paris, 1512).

H. Travaux. — R. P. Apollinaire, Notice dans le *Dictionnaire de théologie catholique, t.* XV, 1949, col. 3582-3583 ; St. Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candie,* dans *Franziskanische Studien,* 1925, p. 96-103; A. Lang, *Die Glaubensbegründung,* dans *Beitràge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* 1930, p. 142 et 151 et suiv. ; C. Michalski, *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris,* Cracovie, 1922, p. 71-72 ; *Die vierfachen Redaklionen,* dans les *Miscellanea Ehrle,* I, p. 239 et suiv. ; K. Prantl, *Geschichte der Logik,* IV, 6.

(3) Contre Duns Scot, Ockham écrit, en effet : « Il n'est possible d'avoir la fruition de l'essence divine sans avoir celle de la personne ni ici-bas ni au ciel. La raison en est qu'on ne doit jamais concéder d'une même chose des contradictoires, à moins que l'exigent la sainte Ecriture ou les décisions de l'Église ou bien que cela résulte évidemment ou par conséquence formelle de ces exigences ou de ces décisions. » (Z *Sent.,* I, 5, E.)

yeux, si le théologien qui raisonne de façon trop « irrationaliste » risque de « scandaliser les infidèles », ce serait « subvertir la foi » que de poser au seuil de toute théologie la question préjudicielle d'une non-contradiction, entendue au sens purement logique du terme[1].

ROBERT HOLKOT

Il est plus curieux de trouver chez un frere prêcheur comme Holkot[2] des formules qui suggèrent une radicale opposition entre la « logique divine » (inaccessible à notre dialectique) et une « logique du créé » qui ne concernerait que les données de l'expérience sensible. Alors que l'ockhamisme authentique conserve une partie au moins de la « théologie naturelle » comme ensemble cohérent de vérités « probables », Holkot a si peur de l'« averroïsme » qu'il semble exclure l'usage des concepts connotatifs communs au Créateur et à la créature et aboutir ainsi à un véritable fidéisme[4].

En réalité, lorsqu'il écrit que les « articles de foi » ne sont « crus être vrais » que parce qu'ils sont, non seulement « inévidents autant qu'on puisse l'être » *(maxime inevidentes),* mais « contraires à toute raison » *(contra omnem rationem),* il s'agit surtout, pour cet ennemi de la « double vérité », de mettre en lumière les insuffisances de *VOrganon,* logique d'un homme pécheur et « voyageur »[5] ; et, en définitive, c'est la « raison » elle-même qu'il invoque contre ses propres excès, lui demandant de reconnaître ses « limites » et de s'effacer quand il le faut devant les témoins de la vérité[6].

Il n'est pas sûr d'ailleurs que l'épistémologie de Holkot soit purement ockhamiste. On sait que pour Ockham l'assentiment que nous donnons (après l'avoir appréhendée) à la proposition « complexe » n'est légitime

(1) *I Sent.,* d. 1, 12, 3.

(2) Robert Holkot, né à Northampton, maître en théologie à Cambridge, mort en 1349.

Bibliographie. — I. Œctbes. — L'édition de Lyon, 1497 *[Id.,* 1510 et 1518) contient : Commentaire des *Conitrentioe. De imputabilitale peccati, Determinationes, Sex articuli.* Ont paru d'autre part les *Prelectiones in librum Sapientiae* ¡Spire, 1483, etc.), les *Moralizationes historiarum* Haguenau, 1518, etc. . le *De originatione, definitione el remedio peccatorum* (Paris, 1517 , le *Philobiblion* (publié sous le nom de Richard de Bury, Londres, 1888).

II. Travaux. — H. Elie, *Le complexe significabile,* Paris, 1937, p. 42 et suiv. ; P. Duhem, *Éludes sur Léonard de Vinci,* H, p. 399 et suiv. ; A. Lang, *Die Glaubensbegründung,* dans *Beitraege zur Geschichte der Philosophie des Mittelallers,* 1930, p. 143 et 159 et suiv. ; C. Michalski, *Les courants philosophiques,* p. 70 ; Id., *La physique nouvelle et les différents courants philosophiques au XIVe siècle,* Cracovie, 1928, p. 12.

(3) *In rebus sensibiliter notis [I Sent.,* 5, J.).

(4) « De même que la foi dépasse la physique naturelle, en affirmant la création que la philosophie naturelle ne peut atteindre, de même l'enseignement moral de la foi pose un certain nombre de principes que la science morale ne concède pas. Ainsi la logique rationnelle de la foi doit différer de la logique naturelle. » *(Ibid.,* II.)

(5) Si nous aboutissons par des syllogismes d'apparence rationnelle à des conclusions contraires à la foi, c'est que notre prétendue évidence cachait un soplùsme. Loin d'être irrationnelle (on a vu que Holkot appelle *rationalis* la logique de la foi), la vérité révélée est précisément celle qui « corrige » et « rend plus parfaite » une raison obscurcie par le péché (Z *Sent.,* I, 6, 1).

(6) Le pur vouloir peut entraîner l'imagination, non l'adhésion de l'intellect aux données delà foi. Si la seule espérance du salut pouvait contraindre l'intellect, il faudrait dire qu'en payant deux fois plus cher un homme on pourrait lui faire admettre autrement que de bouche le contraire de ce qu'il admettait pour un salaire déterminé *(I Sent.,* L, 1, C). Ni les sermons ni les miracles ne produisent d'eux-mêmes une vraie croyance ; il y faut un *actus opinandi vel sciendi* et cet acte se fonde précisément sur la « nécessité », reconnue comme *rationalis* par *Vhomo prudens,* d'accepter la Révélation là où la *ratio naturalis non attingit nec attingere potest in praesenti.* (1,6,1.) Cf. A. Lang, *op. cit.,* p. 161.

(7) Certains textes anti-ockhamistes de Holkot ont été suspectés. Ceux auxquels se réfère H. Élie *(loc. cit.,* p. 42 et suiv.) pourraient viser, comme le pense C. Michalski pour le premier des *Sex articuli,* un autre dominicain anglais du nom de Grathon.

qu'autant que nous visons, au delà des « termes », les « choses » elles-mêmes dans leur effective conjonction. Des logiciens comme Rimini tendent au contraire, on le verra, à considérer le « signifiant » hors de toute intuition existentielle et c'est à eux surtout qu'on reprochera de raisonner sur les mots plutôt que sur les choses. La position de Holkot est assez ambiguë. A la différence de la « vision », le « savoir » pour lui ne concerne jamais des choses, mais des « complexes » indéterminés (du type : « la pierre être lourde ») qui sont tantôt affirmés et tantôt niés, considérés, selon les cas, comme probables ou comme certains. Mais il semble que ces sortes de ἀξιοῖς soient moins de purs assemblages de termes que des « relations » posées comme telles par un « verbe mental fait par Dieu à son image » [*], ce qui suggère une objectivation du relationnel fort étrangère assurément à la pensée du *venerabilis inceptor*. Holkot n'est pas le seul à s'engager sur cette voie qui permettra à certains théoriciens de la *via moderna* d'intégrer la plus grande partie de la logique scotiste [1].

GRÉGOIRE DE RIMINI

Grégoire de Rimini [3] est à beaucoup d'égards plus loin encore de Ockhamisme. Non seulement il pose comme évidente la spiritualité de l'âme, mais son rejet des « espèces » et la valorisation qu'on trouve chez lui de l'« intuition » (externe ou interne) procèdent sans aucun doute d'influences augustiniennes, si vivantes chez les augustins dont il sera le général [4]. C'est dans une

(1) *Sex articuli,* I (in H. Élxe, *op. cit.,* p. 49-51).

(2) En 1468, le vice-chancelier de l'Université de Heidelberg citera parmi les autorités de la via *moderna* non seulement Duns Scot, mais même Henri de Gand. (G. Ritte», *Studiai zur Spaetsscholaslik, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie,* 1922, t. II, p. 71.. La dernière réference implique une sorte d'osmose chez les franciscains entre la logique « nouvelle » et des thèmes augustiniens qui sont décelables chez Holkot et surtout, on le verra, chez Rimini. Néanmoins nous ne compterons comme « modernes » ni Rodington (franciscain d'Oxford, mort en 1348), ni Robert Eliphat, ou Halifax (maître franciscain de Cambridge, en qui C. Michalski voit un inspirateur de Jean de Mirecourt). Si Rodington accentue (au point de les déformer) les thèses scotistes sur le rôle de la volonté dans l'acte de foi — celles mêmes contre lesquelles Holkot s'élève si vigoureusement — c'est en liant pourtant cet acte à un *habitus* charismatique *(Sent., Prol., cod.vat. lat.,* 5306, fol. 1 et 2, in A. Lang, *op. cit.,* p. 152 et suiv.). Chez Eliphat,le retour à des thèmes augustiniens est plus marqué encore : « Un homme accompli dans les sciences spéculatives, la foi présupposée, pourrait, par rejet intellectuel des sens et du sensible, atteindre à une certaine connaissance simple de Dieu qui lui permettrait de savoir évidemment que Dieu est un et trine ». *(Sent., Prol.,* 2, *cod. vat. lat.,* 1111, fol. 76, dans A. Lang, *ibid.,* p. 156.) Malgré son caractère conditionnel, qui en fait comme une limite idéale de la *fides quaerens intellectum,* la formule sera jugée semi-rationaliste par des théologiens comme Henri de Oyta. Il est clair en tous cas qu'elle est aux antipodes de l'ockhamisme. Parmi les Anglais, Richard Swineshead (qui enseigne au Merton College après 1348 ; cf. P. Duhem, *Études,* t. III, p. 413) subira l'influence des «Physiciens » parisiens. Plus purement logicien seront William Heytesbury (maître en théologie et chancelier d'Oxford en 1371 ; cf. P. Duhem, *ibid.,* p. 423) et Radulf Strodus, l'adversaire de Wiclif (K. Prantl, *Geschichte der Logik,* IV, p. 45-56).

(3) Né à Rimini, Grégoire étudie à Paris de 1322 à 1329, y lit les *Sentences* à partir de 1341, y devient maître en 1345, puis général des augustins (1357). Mort en 1358.

Bibliographie. — I. Œuvres. — *Lecturae in primum et secundum librum Sententiarum* (édit. Paris, 1482, Venise, 1532) ; *De usuris* (édit. Rimini, 1622).

II. Travaux. — F. Ehrle, *Der Sentenzienkommentar Peters von Candía,* p. 106 ; P. Duhem, *Études sur Léonard de Vinci,* t. II, p. 385 et suiv. ; Id., *Le temps et le mouvement chez les scolastiques,* dans *Revue de philosophie,* janvier 1914, p. 4-15 ; H. Élie, *Le complexe significabile,* p. 17 et suiv. ; N. Merlin, Notice dans *Dictionnaire de théologie catholique,* t. VI, 1924, col. 1852-1854 ; Schuler, *Praedestination, Sünde und Freiheit bei Grego von Rimini,* Stuttgart, 1934 ; J. Vignaux, *Justice et prédestination,* p. 141 et suiv. ; J. Wursdoerfer, *Erkennen und Wissen nach G. von Rimini,* dans *Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* 1917.

(4) Sur les « collusions naturelles » et les « cheminements secrets » entre « augustinisme et nominalisme », cf. É. Gilson, *Philosophie au moyen âge,* p. 661. Mais il n'est pas sûr que Rimini soit un véritable « nominaliste » et le « psychologisme» décrit par J. Wursdoerfer n'a aucun équivalent chez Ockham.

perspective presque « platonicienne » qu'il oppose, en effet, à la contingence du réel expérimentable comme tel l'objet du « vrai savoir », qui est moins pour lui le « signifié » que le « signifiable », c'est-à-dire tout autre chose que la conjonction ockhamiste des *res* elles-mêmes dans l'expérience « connotative »1.

Sans doute Grégoire refuse-t-il d'imaginer un monde « réel » d'idées divines ; il nous semble pourtant que c'est par méprise sur le vrai sens du « réalisme » qu'on a présenté ce refus comme une affirmation « nominaliste » 2. Cette *res,* en effet, dont l'augustin déclare qu'elle ne saurait servir de terme propre à l'assentiment, ce n'est pour lui, ou bien que ce sensible inconsistant qui s'offre à l'expérience humaine, ou bien (tout à l'inverse) que cette insaisissable Déité qui est tantôt pour le *viator* objet d'un savoir limité de caractère théologique, tantôt et le plus souvent simple objet d' « opinion » et de « foi »8.

C'est en ce sens seulement que le « signifiable » n'est « rien » *(nulla res)* : il n'en constitue pas moins le terme parfaitement authentique d'une affirmation (positive ou négative) 4 et par conséquent un *aliquid* au sens où l'entend Aristote dans ses *Catégories* comme dans sa *Métaphysique*6.

En théologie, certaines formules de Rimini sernblent des réponses aux paradoxes ockhamistes de la *potentia absoluta* 6, mais elles aboutissent elles-mêmes à un radicalisme quasi-fidéiste Celles qui concernent la justification, si elles peuvent rencontrer l'ockhamisme comme « par accident »8, s'opposent explicitement au prétendu « pélagianisme » du *venerabilis inceptor* et Luther, qui a bien lu Rimini, lui décerne, à lui seul parmi tous les scolastiques, le plus compromettant éloge.

il) Que « l'homme ne soit pas l'âne » est vrai de soi, comme sa contradictoire est fausse, même s'il n'existe ni homme ni âne. Et c'est précisément ce qu'Ockham a toujours refusé. Rien de moins conforme en tous cas à l'épistémologie ockhamiste que la référence de Rimini à la thèse anselmienne selon laquelle, « avant que le monde fût, il était vrai que le monde serait, et, le monde disparu, il sera vrai qu'il a cessé d'être ». (Z *Sent.,* d. II. 1, 1.)

(2) Aucun archétype idéal n'est requis pour affirmer comme « éternellement nécessaire que, sur toute ligne droite finie, on puisse toujours construire un triangle équilatéral », *(Ibid.,* dans H. Élie, *op. cit.,* p. 29. Sur l'objectivité de la relation, cf. *I Sent.,* d. XXV11I, 1 ; H. Élie, *op. cit.,* p. 32.)

(3) *I Sent.,* d. II, 1, 1 (H. Élie, *op. cil.,* p. 25.)

(4) « Particulièrement significative est la distinction de Rimini entre l'« être-ainsi » des choses et la « vérité » de la proposition concernant cet « être-ainsi ». *(Ibid.,* H. Élie, *op. cit.,* p. 24.)

(5) Les textes de *Cat.,* 12 Bet deA/eí., T 2, 1003 B sont sensiblement sollicités par Rimini. Refusant cette zone incertaine d'un « quelque chose qui n'est rien » (cf. Aristote, *Métaphysique, loc. cil.* : « Nous disons que même le non-être est : il est non-être »), André de Neufchâteau (dit le « docteur très ingénieux », franciscain mal connu qui écrivit un traité sur l'Immaculée-Conception et qui a coinmentéle premier Livre des *Sentences* dans la deuxième moitié du xive siècle, cf. H. Élie, *op. cil.,* p. 229 et suiv.) tirera des positions riminiennes leurs conséquences proprement réalistes en adjoignant au « complexe signifiable » l'épithète d'intelligible *(Prol.,* 1), tandis que Pierre d'Ailly, critiquant Rimini en fidèle ockhamiste, refusera dans la proposition mentale toute objectivation des *suppositiones* que l'École appelait *materiales* parce qu'elles ne se réfèrent à aucun existant concret. (Les textes du *Conceptus et insolubilia* sont résumés par H. ÉLiE,op. *cit.,* p. 64 et suiv. et 186-187.)

(6) Bien qu'Ockham n'ait jamais écrit que Dieu « peut tromper les hommes », Rimini refuse toute hypothèse qui pourrait donner consistance à l'imagination d'un « malin génie ». *(I Sent.,* d. XLII, 2, 1.)

(7) Rimini exclut plus catégoriquement qu'aucun autre docteur de son temps tout ce qui pourrait donner une apparence « scientifique » à la théologie. (A. Lang, *op. cil.,* p. 193.) Il va jusqu'à dire : « Nous ne pouvons savoir de façon évidente que c'est Dieu qui a parlé et même que c'est lui qui a opéré tels miracles ». *(Ibid.)*

(8) Cf. J. Vignaux, *op. cil.,* p. 150.

Beaucoup plus, en effet, que sur la « puissance » divine le général augustin insiste sur la « miséricorde », sans laquelle la créature resterait irrémédiablement indigne [1]. Ne concevant ni une simple volition prescriptive (de soi inqualifiable), ni une prétendue « morale naturelle » à laquelle s'adjoindrait gracieusement l'« acceptation » divine, Grégoire de Rimini enseigne que, sans « secours » spécial (distinct de cette grâce « habituelle » offerte à toute créature avant la chute) [2], l'homme livré à ses seules forces ne saurait jamais ni « connaître suffisamment ce qu'il doit faire ou éviter », ni moins encore réaliser effectivement « aucun acte bon », en sorte qu'on ne doit lui attribuer aucun mérite intrinsèque, ni *de condigno* ni *de congruo* [3]. En aucun cas *l'adjutorium* divin ne s'ajoute à aucune vertu réelle, à titre de complément ou d' « ornement » [4]. Dieu n'est pas un soleil qui répandrait sa lumière de façon nécessaire, mais un agent volontaire qui envoie sa grâce à ceux qu'il élit, sans tenir compte d'un bon vouloir qui ne procède lui-même totalement que de cette grâce.

La discussion de l'augustin est purement scripturaire. Autant que la « psychologie » scotiste des « instants » divins, elle exclut la considération ockhamiste des « cas-limites » et l'analyse logique d'un « impossible possible ». Mais surtout, si Ockham soulignait parfois le dualisme de l'instinct et de la raison, s'il limitait incontestablement les domaines accessibles à cette raison, il restait pourtant dans la ligne d'un certain « humanisme » de la « nature », bonne en tant que créature divine ; il admettait que l'homme est apte, non seulement à connaître les choses telles qu'elles sont, mais, le précepte moral étant reconnu comme tel, à les vouloir comme Dieu les a voulues, selon le *dictamen redae rationis.* Ennemi radical de la « nature » qu'il juge, sinon mauvaise, du moins « impuissante au bien » (et cela dès avant le péché,', Grégoire procède évidemment d'un tout autre esprit et, même dans un siècle qu'on croirait volontiers « pessimiste », il demeure à beaucoup d'égards un isolé.

NICOLAS D'AUTRECOVRT

Dans une toute autre perspective, le lorrain Nicolas d'Autrecourt [5] est également un isole. Bien que sa condamnation solennelle ait été souvent considérée comme

(1) *I Sent.,* d. XIV, 1, 2. Pour Rimini Dieu ne punit jamais le pécheur à la mesure de ses fautes (car l'enfer étemel lui paraît une peine plus douce que l'anéantissement : *Misericordia Domini quia non stimiti consumpti ! Ibid.,* d. XVII, 5, 2). *A fortiori* toute récompense est *ultra condignum.*

(2) Faire bien de soi-même serait (même pour l'innocent) acquérir un *habitus* qui améliorerait la créature ; or aucune créature ne peut ajouter un pouce à sa taille. Le péché est moins une révolte que la suite « naturelle » de l'insuffisance de toute créature comme telle. *(II Sent.,* d. XXVI, 2, 1.) L'hypothèse « dialectique » d'Ockham est « pire que celle de Pélage ». *(Ibid.)*

(3) *Ibid.,* 1, 1.

(4) *I Sent.,* d. XVI, 2,1. Non seulement personne n'est élu en prévision d'un bon usage du libre-arbitre qui est impossible sans grâce, mais personne n'est réprouvé non plus en prévision d'un mauvais usage qui va de soi. Aussi bien les enfants, qui n'usent ni bien ni mal d'un libre-arbitre encore inexistant, sont-ils eux aussi prédestinés. *(Ibid.,* d. XL, 1.)

(5) Né près de Verdun, étudiant à Paris entre 1320 et 1327, licencié en théologie et en droit, doyen du chapitre de Metz en 1350. Condamné par Clément VI en 1346 et forcé à un désaveu solennel de ses thèses le 25 novembre 1347.

Bibliographie. — I. Œuvres. — Lettres à Bernard d'Arezzo (édit, dans J. Lappe), Traité *Exigit ordo* (édit, dans J.-R. O' Donnell), une *Question* inédite sur la vision béatifique.

II. Travaux. — II. Élie, *I.e complexe significabile,* p. 37 et suiv. ; J. Lappe, *Nicolas von Autrecourt,* dans *Beitràge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* 1908 ; J.-R. O'Donnell, *Nicholas of Autrecourt* dans *Maedieval Studies,* New-York-Londres, I, 1939, p. 179-280 ; H. Rashdall, *Nicholas de Ultricuria, a maedieval Hume,* dans *Proceedings of the Aristotelian*

un coup porté à l'ockhamisme, Autrecourt ne représente guère que lui-même. C'est un raisonneur qui aime le paradoxe, un peu à la façon de Zénon d'Élée ou des Mégariques.

Certaines des formules étranges condamnées en 1346 s'éclairent pourtant si on les rattache aux discussions contemporaines sur la réalité *in mente* ou *in re* du « complexe signiflable » 1. Mais, si elles rappellent parfois des thèses riminiennes, Autrecourt les détache de tout contexte augustinien 2 et joue souvent en pur virtuose de l'argumentation. Poussant à l'extrême le double principe ockhamiste que seul est évident ce dont le contradictoire est impossible, et que tout doit s'expliquer avec le maximum d'économie 3, il assume délibérément le rôle d'un « insolent » pour démontrer de façon frappante que « les discours des péripatéticiens ne sont pas démonstratifs » 4.

Loin d'être sceptique, il affirme contre les « académiciens » la « certitude évidente » des « objets des cinq sens » et des « actes intérieurs » immédiatement sentis comme tels. Mais du fait de conscience que nous appelons « vision » (et qui n'a rien pour lui d'une intuition « intellective »), Autrecourt refuse d'inférer l'existence d'une substance extérieure, substrat de ses accidents visibles, ni même celle d'un « sujet », capable de se saisir comme *substantia spiritualis* 5.

Semblant ignorer l'expérience (fondamentale pour Ockham) qui correspond à l' « être-ensemble » des choses, il tire de son « empirisme » ses conséquences extrêmes ; puisque les êtres et leurs propriétés ne sont jamais connus (indirectement et hypothétiquement) que par des actes sensoriels distincts, on ne peut concevoir entre eux ni hiérarchie de valeur, ni processus de mutation, ni nécessaire causalité 6. Sans doute toute vérité scientifique n'est-elle pas immédiatement connue par le sens 7

Society, VIII (1907), p. 1-27 ; J. Vignaux, Notice dans le *Dictionnaire de Théologie catholique,* t. XI, 1930, col. 561-587.

(1) Lorsqu'Autr court écrit : *iDieu est* et *Dieu n'est pas* ont exactement la même signification » (2e cédule de la condamnation du 11 avril 1347-, il semble bien qu'il ne s'agisse pas du caractère improbable des démonstrations de l'existence de Dieu (comme le suggère É. Gilson, *Philosophie au moyen âge,* p. 670), mais plutôt de l'autonomie du *significabile* par rapport à l'existence du signifié. C'est dans la même perspective que nous envisageons cette autre formule, jugée scandaleuse, selon laquelle ce signifiable est un *nihil.* (La condamnation ne porte d'ailleurs que sur le paradoxe verbal : *scandalosum est proni verba sonant,* Cédule *Vae nihil,* dans J. Lappe, *op. cit.,* Appendice, p. 34 et suiv.)

(2) Il ne se rapproche des augustiniens que pour reprocher aux disciples d'Aristote et d'Averroès de négliger le soin de leur âme au profit de constructions métaphysiques parfaitement arbitraires. *(Exigit ordo,* édit. J.-R. O' Donnell, p. 181.) Le thème est très fréquent au xive siècle et il n'est pas sûr qu'il annonce « le ton du xvi® ». (É. Gilson, *op. cil.,* p. 673.)

(3) La probabilité chez Autrecourt prolonge l'évidence sensorielle, sans rien lui ajouter. Les hypothèses atomiques qu'il suggère lui semblent seulement « moins improbables » que celles d'Aristote. Il n'ose meme pas parler d'une probabilité positive ; mais les degrés dans l'improbabilité se lient au caractère « économique » de la supposition.

(4) C'est le titre même de *VExigit ordo : Incipit tractatus universalis magistri Nicolai de UUricuria ad videndum an sermones Peripateticorum fuerint demonstrativi.* (J.-R. O'Donnell, *op. cit.,* p. 181.)

(5) Autrecourt ne considère que des « actes » dans leur matérialité sensorielle, non dans leur intentionnalité compréhensive. On notera que son hypothèse atomique elle-même dépasse ces prémisses, puisqu'il définit l'atome comme une *res* susceptible de subsister sans être perçue (parce qu'elle est trop petite). Voir dans ces positions « une conséquence logique de l'ockhamisme » (R. Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence, sa nature,* 5e édit., Paris, 1928, p. 84), c'est oublier à la fois la considération ockhamiste d'une *potentia ordinata* et le réalisme ockhamiste de l'intuition immédiate des quiddités.

(6) J. Lappe, *op. cil.,* p. 33.

(7) C'est ainsi que nous ne voyons pas le mouvement très lent d'une aiguille d'horloge ou le mouvement très rapide d'une flèche qui vole. (J. R. U' Donnell, *op. cit.,* p. 188.)

et il faut bien recourir à des hypothèses explicatives. Mais précisément, la physique aristotélicienne n'étant qu'un jeu de fictions verbales, ne serait-il pas plus économique d'imaginer, à la façon de Démocrite, une multitude d'atomes dont la simple combinaison expliquerait la variété sensible des qualités, comme leur simple « désagrégation » suffirait à « sauver » des « apparences » que le « philosophe » justifie mal par la fantastique succession de ses « *habitus* » et de ses « privations » ?

Une hypothèse de ce genre ne contredirait ni au principe d'identité, ni même au postulat sensualiste, puisque rien ne s'oppose à ce que les parties très petites d'un tout deviennent imperceptibles en raison même de leur petitesse. Si l'on objecte que l'hypothèse est athée et matérialiste, Autrecourt se fait fort de la rendre dialectiquement plus compatible avec le dogme chrétien que cet aristotélisme dont Alexandre et Averroès ont tiré à bon droit les conséquences impies qu'il impliquait[1].

On comprend que, séparées de leur contexte, ces formules aient ému les contemporains. Elles n'ont sans doute pour Autrecourt qu'une valeur « argumentative ». Elles intéressent pourtant l'historien par le privilège qu'elles accordent au « mouvement local », le seul qui échappe aux exigences d'une rigoureuse critique[2]. S'il fallait en faire autre chose qu'un jeu d'idées et l'envisager comme système, l'atomisme de Nicolas d'Autrecourt ne serait pourtant qu'un anachronisme, sans grand rapport avec l'évolution effective de la science.

JEAN DE MIRECOURT

Bien qu'il insiste sur l'argument augustinien qui prépare le *Cogito* cartésien, le cistercien Jean de Mirecourt[3] parait plus proche d'Ockham et c'est probablement dans une perspective épistémologique d'inspiration ockhamiste qu'il faut interpréter sa curieuse hypothèse selon laquelle des hommes livrés

(1) Pour soutenir son « jeu », Autrecourt est forcé d'intégrer à son atomisme hypothétique des éléments non-épicuriens, comme l'existence dans l'homme de deux *spiritus* (intelligence et sens) lesquels, dégagés de l'agrégation corporelle des atomes, pourront retrouver les conditions nécessaires à leur exercice parfait. Mais la logique du système entraîne Autrecourt à concevoir aussitôt une réagrégation des mêmes atomes et le nouvel emprisonnement des mêmes *spiritus,* ce qui n'est guère compatible d'aucune manière avec le dogme.La suite du texte montre bien le caractère « argumentatif » de l'hypothèse : Autrecourt croit tout ce qu'enseigne l'Église ; il lui suffit d'avoir montré que l'atomisme lui-même est « moins improbable » que l'aristotélisme. *(Ibid.,* p. 187.)

(2) On a condamné des formules d'Autrecourt qui se rattachent expressément aux nouvelles tendances de la physique : *Quod in rebus naturalibus non est nisi motus localis. (Ibid.,* p. 200.) Pierre d'Ailly dira un demi-siècle plus tard, sans prendre la formule à son compte : « Beaucoup de changements sont sauvés de façon très apparente par les Modernes sans supposer que naissent des choses nouvelles distinctes de celles qui préexistaient, comme on le voit dans le cas du mouvement local... » *(I Sent.,* 3, 3.)

(3) Jean de Mirecourt, cistercien, lit les *Sentences* à Paris en 1345. En 1347, quarante et une thèses théologiques tirées de son œuvre sont condamnées par la Faculté de théologie. On sait maintenant que cette condamnation n'a aucun rapport avec la rétractation imposée en 1362 à un certain Louis de Padoue, élève de Jean de Ripa, qui est un *formalizans* et nullement un nominaliste. (Voir A. Combes, *Gerson commentateur dionysien,* Paris, 1940, *Appendice* XVII, p. 608 et suiv.).

Bibliographie. — I. Œuvres. — Deux rédactions du *Commentaire des Sentences* (bibliothèques des universités d'Erlangen, cod. 370, et de Prague, cod. 419), inédites à l'exception des propositions condamnées (dans H. Denifle-E. Chatelain) ; *Écrit justificatif* (dans A. Birkenmayer).

II. Travaux. — A. Birkenmayer, *Vermischte Untersuchungen* , Münster, 1922, p. 91 et suiv. ; H. Denifle et E. Chatelain, *Chartularium Universitatis parisiensis,* t. II, p. 610 et suiv. ; C. Michalskî, *Les courants,* p. 78 et suiv. ; H. Schwamm, *Magistri J. de Ripa doctrina de praescientia divina,* Rome, 1930, p. 213 et suiv. ; F. Stegmueller, *Die zwei Apologien des Jean de Mirecourt.* dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale,* 1933.

aux seules forces de la raison imagineraient naturellement que l'univers est fait de substances sans accidents [1].

D'autres formules, qui ont inquiété les contemporains et que certains historiens rapprochent de celles de Bradwardine, peuvent se lier aussi à l'ockhamisme : non seulement, dit Mirecourt, c'est Dieu seul par sa volonté préceptrice qui qualifie l'acte de méritoire ou de déméritoire [2], mais, lorsqu'il permet qu'effectivement le pécheur contrevienne au précepte divin, il le fait encore par une décision providentielle qu'on peut appeler *voluntas beneplaciti* [3]. Reprenant ailleurs une doctrine bien connue de Pierre Damien, Autrecourt ne juge pas « évident » que la toute-puissance exclue la possibilité pour Dieu d'annihiler le passé [4]. Prise à la lettre, la formule semble interdire tout raisonnement théologique ; le scrupule qu'elle manifeste repose sur une erreur concernant la nature du temps, qu'Ockham n'aurait jamais commise [5].

JEAN BURIDAN

Si Autrecourt et Mirecourt sont surtout connus par leur condamnation, l'artien Jean Buridan [6] est au contraire, on le sait déjà, un personnage tout à fait officiel et qui s'accorde d'autant mieux avec les théologiens qu'il empiète moins sur leur domaine. Ockhamiste « modéré », il n'est original, malgré sa réputation, ni en logique, ni en psychologie. S'il reconnaît la valeur « évidente » des

(1) C. Michalski, *Les courants,* p. 78 et suiv. L'intuition ockhamiste n'atteignant jamais que des absolus, l'accident n'est, selon le mot de Porphyre, ce qui « advient » au sujet et « sort » de ce sujet qu'à condition d'entendre *adesse* et *abesse* non comme inhérence réelle, mais « selon la prédication ». *(Princ. theol.,* 50.)

(2) IL Denifle-E. Chatelain, *Chartul.,* t. II, p. 612.

(3) *Ibid.,* p. 610. (Cf. A. Birkenmayer, *op. cit.,* p. 121.) La thèse se lie à ¡'affirmation ockhamiste que la cause seconde n'agit jamais sans coopération effective de la cause première, mais elle est exprimée sous une forme paradoxale qui a ému l'autorité. Ce qui est peut-être plus original (tout en rappelant la tradition d'Abélard), c'est l'affirmation qu'il existe des tentations telles que l'assentiment est annihilé, auquel cas il n'y a qu'apparence de péché (H. Denifle-E. Chatelain, *op. cit.,* p. 611) et, d'autre part, l'insertion du mal dans le plan providentiel *(Ibid.).* Nous sommes aux antipodes de Grégoire de Rimini. Sur la christologie (très classique) de Mirecourt, voir E. Borchert, *Der Einfluss des Nominalismus auf die Christologie der Spaetsscholastik,* dans *Beitràge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* 1940, p. 84.

(4) Mirecourt pense que la foi elle-même rend l'hypothèse fausse, mais il ne voit pas comment concilier cette fausseté avec les conséquences logiques de *VOmnipotentia* (5e prop, condamnée et *Écrit justificatif).* Sur la posilion de Pierre Damien, cf. *supra,* p. 426 et suiv.

(5) Mirecourt fait du passé l'objet possible d'actes divins, alors qu'il n'existe de passé que pour des êtres temporels qui « connotent » des successifs.

(6) Jean Buridan. né à Béthune vers 1300, est recteur de l'Université de Paris en 1327 et en 1340. Il y enseignait encore après 1358.

Bibliographie. —I. Œuvres. — *Summulae logicae* (édit. Paris, 1487, etc., Londres, 1740); *Quaestiones super octo Physicorum libros* (édit. Paris, 1510), commentaires du *De anima* (édit. Paris, 1516), des *Parva naturalia (Ibid.),* de la *Métaphysique* (Paris, 1518), de *VÉthique* (Paris, 1489, Oxford, 1637), de la *Politique* (Paris, 1500, Oxford, 1640).

II. Travaux. — E. Borchert, *Die Lehre von der Bewegung bei Nicolaus Oresme,* dans *Beitràge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* 1934, p. 35-43 ; P. Duhem, *Études sur Léonard de Vinci,* t. II, Paris, 1909, p. 379-384 et 420-441 ; t. III, Paris, 1913, p. 1-360 ; Jd., *Système du monde,* t. IV, Paris, 1916, p. 124 à 142 ; C. Michalski, *Les courants,* p. 76 et suiv. ; P. Ortmayr, *Der Seitenstettner Commentariolus historicus über Buridans Verhaeltnis zu Johanna von Navarra,* dans *Zeitschrift fur die oesterreichen Gymnasien,* 1918, p. 721 à 740.

(7) Outre les aventures légendaires de la tour de Nesles, la postérité a retenu de Buridan l'image d'un âne retenu dans l'indifférence par deux motivations opposées. On ne la trouve point dans ses œuvres écrites, mais elle appartient peut-être à son enseignement oral, où elle devait commenter plaisamment les textes d'Aristote sur la liberté d'indifférence. *(De coelo,* II, 13, 295 B.) En précisant que l'universeï est pris tantôt *pro subjecto* (tenant lieu alors des sujets connotés dans leur singularité), tantôt *pro forma* (tenant lieu de ce qui dans les sujets permet la connotation), Buridan ne s'écarterait de l'ockhamisme de façon notable que s'il entendait forme dans un sens métaphysique ; il est probable qu'il explicite seulement le réalisme implicite d'Ockham admettant que le même terme s'applique légitimement à plusieurs substances.

inférences causales, c'est surtout, semble-t-il, parce qu'il n'envisage, à titre de spécialiste des sciences de la nature, qu'une évidence « relative », celle qui correspond *de faclo* à l'ordre habituel des choses \ en sorte que ses formules sont parfaitement compatibles avec les restrictions ockhamistes.

Cette différence de perspective est très sensible en ce qui concerne la théorie du mouvement, Lorsqu'Ockham critiquait la notion même d'un passage « métaphysique » de la puissance à l'acte, il ne s'agissait guère que d'une querelle logique : le mouvement, comme le temps, n'est pour lui, en effet, qu'un « syncatégorème » ; ce que nous percevons, comme autant de faits simples, ce ne sont jamais que des positions successives et le concept de *molus* ne fait que « connoter » secondairement ces positions effectives 2. Pour Buridan, au contraire, le problème est d'ordre « physique ». Aussi ne saurait-il se contenter de juxtaposer conceptuellement une série de positions ; tel qu'il l'envisage, le mouvement est passage effectif, non simplement concept connotatif3.

Ce qu'il découvre dans l'expérience d'un corps chauffé, ce n'est pas sans doute une mystérieuse « mutation », mais bien le « flux » d'une certaine qualité sensible en train de croître4 ; dans l'expérience du déplacement, non point assurément « une chose ajoutée à un mobile », mais la force même de ce mobile passant d'un lieu à un autre lieu Le mot dont il use pour désigner cette force n'était pas nouveau ;* mais, telle qu'il l'entend, l'hypothèse de *Vimpelus* est d'une incontestable importance historique.

A la différence, en effet, de celle d'Aristote, qui est peu intelligible et qui ne tient compte ni de la giration de la toupie, ni de l'élan d'une péniche glissant sur un canal ', la théorie nouvelle 8 a le double avantage de se prêter au calcul ' et de « sauver les apparences » 10 par une formule

(1) C'est dans cette perspective que nous interprétons le texte souvent cité où Buridan dénonce l'« erreur manifeste » de ceux qui disent « qu'on ne peut prouver l'existence d'un moteur puisqu'on ne peut fonder la démonstration sur le principe de contradiction ». *(Summa log.,* III, 5.) Le physicien Buridan se contente d'une démonstration « non fondée sur le principe de contradiction », c'est-à-dire précisément sur ce que d'autres ockhamistes appellent le « probable » (entendons le « bien-fondé » *secundum cursum solitum naturae).*

(2) Les ockhamistes parlent souvent du mouvement « naturel », mais pour eux la chute du grave, le refroidissement de l'eau chaude n'impliquent aucun passage de la « puissance » à l' « acte ». Ce ne sont que des faits constatés, comme la *risibilitas* de l'homme. (Cf. *Princ. th.,* p. 93 et 97-98.)

(3) *Quaest. sup. Phys.,* 111, 2, fol. 42.

(4) Revenant à des formules d'Averroès déjà utilisées par Duns Scot, Buridan appelle *forma fluens* cette « qualité » du corps en train de s'échauffer et *fluxus formae* la succession des intensités *(Ibid.,* III, 2, 42), mais il précise que les deux dénominations signifient une seule réalité.(« Si l'on admet que cette qualité est réellement le mouvement, il n'y a pas lieu de chercher pour expliquer le mouvement quoi que ce soit d'autre à y ajouter... Dans l'échauffement il n'y a pas d'autre *fluxus* que cette chaleur même qui de façon continue s'acquiert partie après partie. ») *(Ibid.)*

(5) *Ibid.,* III, 7, 50.

(6) Chez les scolastiques latins, Olivi est le plus ancien représentant de la théorie de *Vimpetus.* (Cf. B. Jansen, *Olivi, der aelteste scholastische Vertreler des heuligen Bewegungsbegriffs,* dans *Philosophisches Jahrbuch,* 1920, p. 137 à 152.) Mais Olivi, qui ne se posait pas en novateur, l'entendait comme une « similitude » du moteur prolongeant l'action transitive du moteur dans le mobile. *(II Sent.,* édit. B. Jansen, Quarrachi, 1922, I, p. 499.)

(7) Si c'était l'air ambiant qui poussait le bateau, les brins de paille qu'il transporte s'inclineraient dans le sens de la marche. On constate exactement le contraire (car la résistance de l'air joue en sens inverse de *Yimpetus).* (Cf. P. Duhem, *Études,* t. III, p. 53.)

(8) « Le moteur, en mouvant le mobile, lui imprime un certain *impetus,* c'est-à-dire une certaine force motrice vers la direction qui était celle du moteur. » *(In Phys.,* VIII, 12, fol. 120.)

(9) *Uimpetus* est proportionnel à la vitesse initiale et à la « densité » du mobile. *(Ibid.,* L, 12.)

(10) *Ibid.,* Vili, 12, 120 B (à propos de la mécanique céleste où Buridan présente l'hypothèse

de caractère universel. Ce qui est révolutionnaire, en effet, c'est que Buridan ose l'appliquer à des mouvements dits « naturels », non seulement à la chute accélérée des graves ', mais même à la trajectoire des corps célestes, qui dès lors peuvent se passer d'intelligences rectrices

Bien qu'elles supposent à tort la persistance comme tel du mouvement circulaire, les hypothèses de Buridan impliquent beaucoup plus qu'un pressentiment de la loi d'inertie, mais il faut voir qu'il ne les présente qu'en passant et comme de simples suggestions 3. Encore plus « hypothétiques » sont les textes du commentaires sur le *De coelo* concernant le mouvement de la terre. En les écrivant, Buridan n'a aucunement la prétention de se poser en novateur 4 et nous savons que des formules de ce genre étaient déjà communément proposées à la Faculté des Arts dès 1320 6, sans qu'on fût en mesure de les appuyer sur des arguments sérieux. Bien qu'il ne les présente encore que « par ébattement », c'est avec Oresme que pour la première fois elles vont prendre un peu plus de consistance.

NICOLAS ORESME

A la différence de Buridan, Nicolas Oresme est théologien autant que naturaliste 6. Il serait plus exact de le qualifier d'homme universel. Conseiller de Charles V, écrivain

qui permet de se passer d'intelligences rectrices *non assertive,* mais comme une explication simple, « irréfutable par argument démonstratif » et non contraire à la Bible).

(1) « Au début la seule pesanteur mouvait le grave; mais en le mouvant elle lui imprime un *impetus* qui ajoute son effet moteur à la pesanteur, en sorte que le mouvement devient plus rapide et, à mesure qu'il s'accélère, *Vimpetus* augmente d'intensité, en sorte que le mouvement apparaît continûment accéléré. » *(Ibid.,* VIII, 12, 120.)

(2) « Dieu, en les mouvant comme il lui a plu de le faire, leur a imprimé des *impetus* qui à leur tour les meuvent, sans qu'il ait besoin d'intervenir si ce n'est par le mode d'influence général qui le fait coopérateur de toute action, en sorte qu'au septième jour il a pu se reposer, c'est-à-dire cesser toute opération visible, et remettre les unes aux autres ces actions et ces passions, les *impetus* imprimés dans les corps célestes n'étant ni affaiblis ni corrompus en l'absence de toute inclination de ces corps dans une autre direction et de toute résistance extérieure. » (IV, 9, 79.)

(3) *Adhuc esset possibilis una imaginatio, nescio an fatua. (In Met.,* XII, 9, fol. 73.) L'imagination consiste à poser un *impetus* qui « durerait indéfiniment s'il n'était diminué ou corrompu par une force inclinant le mobile dans une autre direction ».

(4) « Il faut savoir que beaucoup ont tenu pour probable qu'il n'est pas contraire aux apparences que la terre tourne, faisant chaque jour une rotation complète d'occident en orient... » *(De caelo et mundo,* II, 22, *Cod. lai. mon.* 19551, d'après E. Borchert, *Die Lehre der Bewegung,* 68.)

(51 F. de Mf.yronnes rapporte à cette date l'opinion d'un *quidam doctor* qui juge comme une *melior dispositio* le mouvement terrestre et Je repos céleste. 11 ajoute qu'on combat l'hypothèse parce qu'elle ne rend pas compte de tous les faits (nullement pour les raisons de principe que des aristotéliciens fanatiques opposeront à Galilée). *(Il Sent.,* d. XIV, 5, édit, de Venise, 1505, fol. 16.) Albert de Saxe ne rejettera lui aussi l'opinion d'un de ses maîtres (peut-être Buridan lui-même) que pour des motifs analogues. (« Cette hypothèse ne permet pas de sauver les oppositions et conjonctions des planètes ni les éclipses de soleil et de lune. » *De caelo,* Venise, 1492, II, 26.) On remarquera que l'hypothèse, telle qu'elle est présentée au xive siècle, reste géocentrique et n'imagine pour la terre qu'une rotation sur elle-même ; c'est pourquoi elle était effectivement incapable de « sauver les apparences », quoi qu'ait pu croire Oresme. Au siècle suivant l'hypothèse de Nicolas de Cues supprimera le problème du « centre du monde », lequel sera « partout et nulle part ». Mais il faudra attendre Copernic pour que le « renversement » achève de prendre son sens et sa valeur.

(6) Né près de Caen, Oresme commence scs études à Paris vers 1348. Il est sans doute bachelier biblique vers 1353, sententiaire vers 1355, docteur quand il devient grand maître du collège de Navarre (1356). Il est conseiller du roi à partir de 1359, évêque de Lisieux en 1377 ; il meurt en 1382.

Bibliographie. — I. Œuvres. — Ont été publiés : Traduction et commentaires de la *Politique* et de *l'Économique* d'Aristote (Paris, 1486), de l'*Éthique à Nicomaque* (Paris, 1488), le *Traité de la première invention des monnaies* (Paris, 1864, texte latin : *De origine, natura, jure et mutationibus monetarum, Maxima bibliotheca veterum patrum,* XXVI, Lyon, 1677), le *Traité de la Sphère* (Paris, 1508), le *Tractatus proportionum* (Venise, 1505), le *Tractatus de communicatione idiomatum* (édit. E. Borchert, Münster, 1940). Encore en manuscrits : *De uniformitate et difformitate intensionum* (Bibl. Nat., *cod. lat.* 7371), Commentaire sur le livre d'Aristote appelé *Du ciel et du monde (Id., cod. fr.* 1083), *De incommensurabilitate motuum coelestium* (Vatican,

français qui, à la demande de son souverain, use de la langue « vulgaire » pour traduire de façon ferme et habi e des doctrines qu'on n'avait guère exprimées jusqu'alors qu'en latin, précurseur de l'économie politique au sens moderne \ il est aussi l'auteur d'un *Traclalus de communicatione idiomalum* qui a fait longtemps autorité chez les théologiens 2. Mais c'est surtout comme physicien qu'on lui accorde aujourd'hui la place que lui méritent au moins la clarté et l'élégance de ses suggestions.

LE MOUVEMENT ET LE REPOS

Comme Buridan, Oresme refuse de définir le mouvement en des termes purement logiques qui sembleraient le réduire à une série de positions, car le repos, dit-il, est une simple privation, tandis que le déplacement correspond toujours, comme réchauffement, à une expérience positive 3. Non pas toutefois celle d'une « chose qui puisse être séparée de toute autre et par soi étant » ;* mais plutôt d'un « accident » effectif, observable et mesurable.

cod. lai. 4082), *Quaestiones in quatuor libros Meteororiim Aristotelis* (Bibl. univ. de Breslau, Cod. *Wrat.,* IV, Q, 27), *Quaest. sup. libr. De anima* (Bibliothèque d'État de Munich, CLM 761).

II. Travaux. — E. Borchert, *Die Lehre von der Betvegung bei Nicolas Oresme,* dans *Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* 1934 ; *Der Einfluss des Nominalismus auf die Christologie der Spaetsscholastik nach dem Tractatus de communicatione idiomalum des Nicolaus Oresme, Ibid.,* 1940 ; E. Bridrey, *La théorie de la monnaie,* Paris, 1906 ; C. Camenzind, *Die anlike und moderne Auffassung vom Naturgeschehen mit besonderer Berücksichtigung der miltelalterlichen Impetustheorie,* Langensalza, 1926 ; M. Curtze, *Die mathematischen Schriften des Nicolaus Oresmes,* Berlin, 1870 ; H. Dingler, *Ueber die Stellung von Nicolaus Oresme in der Geschichte der Wissmshaften,* dans *Archeion,* Rome, 1930 ; P. Duhem, *Études sur Léonard de Vinci,* t. II, Paris, 1909, p. 129-131 ; t. III, Paris, 1913, p. 346-405 et 481 à 492 ; Id., *Système du monde,* t. IV, Paris, 1916,p. 157 à 164 ; Id., *Un précurseur français de Copernic, Nicolas Oresme,* dans *Bevue générale des sciences pures et appliquées,* Paris, 1909, p. 866-873 ; H. Wieleitner, *Ueber den Funktionsbegriff und die graphische Darstellung bei Oresme,* dans *Bibliotheca mathematica,* 3e série, XIV, Leipzig, 1913.

(1) En redécouvrant en 1863 le *Traité delà monnaie* d'Oresme, W.Roscher décrivait sa « surprise * de trouver dans un texte si ancien les principes « reconnus au xixe siècle ». *(Ein grosser Nationaloekonom,* dans *Zeitschrift fur die gesamte Staatswissenschaft,t.* XIX, p. 305-318.) L'éditeur du texte, Wolowski, répondait avec raison qu'il s'agit pour une bonne part de thèses aristotéliciennes, mais il s'accordait avec Roscher pour juger périmées les fortes pages d'Oresme sur la stérilité de l'argent comme tel.(« Est chose monstrueuse contre nature que la chose non apte à porter enfante, comme est pécune ou monnaie», *Traité,* XVI, 48. Les banquiers pour Oresme sont des frelons, inutiles à la «chose publique», XXI, 62.) Le but principal de l'œuvre est de lutter contre les manipulations monétaires. Pour Oresme la monnaie n'appartient pas au roi qui la frappe, mais à la communauté des usagers. (« Si comme la communauté ne peut octroyer au prince qu'il ait puissance et autorité d'abuser des femmes de ses citoyens à sa volonté, et desquelles qu'il lui plaira, pareillement elle ne peut lui donner privilège de faire à sa volonté les monnaies », XXIV, 63.)

(2) On a perdu le commentaire des *Sentences* d'Oresme. Le traité *De communicatione idiomatum* est la reprise « plus étendue et plus ordonnée » d'une question traitée au livre III. On n'en possède pas moins de 28 manuscrits. Oresme y recourt comme tous les ockhamistes à de curieuses hypothèses *de potentia absoluta* : Supposons que Dieu décide de s'incarner successivement dans plusieurs hommes ; faudra-t-il dire encore que l'homme « abandonné », qui n'est plus fils de Dieu ni même de la Vierge, est « frère » du Christ ? La réponse se tire de la théorie ockhamiste de la *suppositio* : dans un monde d'événements, ni l'humanité ni la divinité ne subsistent abstraitement hors d'une réalité « actuelle ». *(Licet filius Dei fuit filius Virginis de praeterito, tamen non est filius Virginis de praesenti,* c'est dire que. tant que Dieu assume une nature humaine, une personne divine est incarnée et possède une double nature ; si Dieu abandonne sa nature humaine, cette nature n'est plus possédée par lui ; l'homme abandonné a été le Christ lui-même ; aujourd'hui il n'est plus qu'un homme qui a été le Christ ; bien qu'il soit né de la Vierge comme le Christ, il n'est donc pas le frère du Christ », chap. VII, p. 17.) Mais la conclusion est très prudente et les arguments hypothétiques visent surtout à neutraliser un usage intempérant de la logique réaliste des *formalitates.*

(3) *De anima,* II, 15. Oresme admet l'hypothèse d'un espace infini et vide où, selon la formule imposée par Tempier contre les « averroïstes », le monde entier pourrait se mouvoir longitudinalement, mais il refuse de confondre ce mouvement avec une simple relation pensée, car il n'y aurait plus moyen alors de distinguer le mouvement relatif du *motus realis,* lequel s'impose comme tel, qu'il soit ou non perçu par rapport à un point fixe.

(4) C'est là un « impossible tel qui implique contradiction, ...comme serait la rectitude ou la curvité d'une ligne ou d'une verge, car telle chose ne peut être imaginée sans aucun sujet ». *(Du ciel,* fol. 57 V.)

A dire vrai, Oresme conserve beaucoup des préjugés aristotéliciens. Le feu pour lui « va à son lieu », la terre au sien et « ils ne procèdent pas infiniment sans fin et sans terme » L Non seulement les simples ont ainsi leur direction naturelle, mais les mixtes contiennent toujours une dominante qui en fait des « graves » ou des « légers ». Néanmoins, dans un texte curieux et significatif, le commentateur et traducteur du *De coelo* recourt à une sorte d' « expérience mentale » pour démontrer qu'un corps simple pourrait recevoir deux mouvements opposés et qui seraient également « naturels » 2. Et c'est ainsi qu'il justifie cette hypothèse d'une rotation terrestre, qu'il avait refusée dans ses *Météorologiques,* mais qui semble s'imposer ensuite à lui avec des arguments de plus en plus convaincants.

Les preuves mécaniques qu'il en donne restent purement « négatives », mais il insiste beaucoup sur une « convenance théologique » qui correspond à un renversement de la position aristotélicienne : le repos étant plus noble que le mouvement (puisqu'aussi bien c'est lui que nous implorons pour nos morts en disant : *Requiem aeternam...),* il faut, en effet, refuser à la terre un privilège de stabilité qui conviendrait plutôt à la sphère des fixes, et mieux encore à Dieu lui-même, dont l'infinie perfection est le seul centre de référence acceptable pour la diversité indéfinie des mouvement créés '.

LA MESURE DES QUALITÉS

Pour cette même raison, Oresme refuse d'accorder a aucune crèature le caractère d'un infini positif, car c'est Dieu seul qui peut conserver le mouvement de façon perpétuelle et, si temps et espace sont indéfiniment divisibles (en tant que syncatégorèmes) 4, rien ne nous force à les poser comme « illimités ». En revanche leur « continuité » s'étend à toutes les formes du changement, en sorte qu'on peut mesurer géométriquement les variations d'intensité comme on mesure les déplacements spatiaux 5. C'est pour faciliter cette mesure qu'Oresme imagine déjà deux axes de coordonnées, correspondant à *Yinlensio* et à *Yexlensio 6.*

(1) *Du ciel,* fol. 16 V.

(2) « Pose par imagination que un tuyau ou canal de cuivre ou d'autre matière soit si long que du centre de la terre il atteigne jusques à la fin de la région des élémens, ce est jusques au ciel. Je dis que si ce tuyau était plein de feu fors que un petit de air qui fût par-dessus tout au bout de haut, cet air descendrait jusques au centre de la terre, car toujours le moins léger descend dessous *le plus léger. Et si ce tuyau était plein d'eau, fors que ce tantet de air fût près du centre, cet air* monterait jusques au ciel, car toujours monte air en eau naturellement, et par ce appert que air peut naturellement descendre et monter par le semi-diamètre de sphère des élémens, et ces deux mouvemens sont simples et contraires et doneques un simple corps est mouvable naturellement par deux simples mouvemens et contraires. » *(Ibid.,* 5, v.)

(3) *Ibid.,* 89 v.

(4) *Ibid.,* fol. 11 r et 31 r. L'argumentation porte essentiellement contre les preuves averroïstes de l'éternité du monde. On peut dire au sens impropre que le temps est la mesure effective des mouvements célestes ; en réalité c'est un *significabile complexivum* au sens delà logique ockhamiste (fol. 27 v).

(5) L'assimilation n'est d'ailleurs possible que *quodammodo* entre *Valleralio secundum parles quanlitativas* et *Yalteratio secundum partes graduales et intensionem,* ce qui est le cas du réchauffement comme *proportio successiva. (De uniformitate,* fol. 28-29.)

(6) Oresme part d'un principe important pour l'histoire des sciences : *Omnis res mensurabilis imaginatur ad modum quantitatis continuae* (18 v). M. Cantor reproche à Oresme d'avoir surestimé les possibilités d'une représentation graphique qui ne peut devenir féconde que par un développement de l'algèbre. Mais il attache quelques prix aux considérations arithmétiques d'Oresme sur l'emploi des exposants. *(Vorlesungen über die Geschichte der Mathematik,* t. II, p. 132.)

Sans doute s'agit-il d'un simple procédé graphique, non d'une contribution effective à ce qui sera la « géométrie analytique ». Il reste que l'hypothèse de *l'impetus* (Oresme dit en français « impétuosité » ou « vertu motive ») revêt maintenant un aspect sensiblement plus scientifique [1]. Reprenant une hypothèse d'Albert de Saxe, Oresme la formule de façon assez précise pour qu'on puisse dire qu'il a virtuellement dépassé l'idée classique du « naturel » et du « contre-nature » au profit de la notion indéterminée de « force vive » [2].

L'HORLOGE COSMIQUE

Sans aller jusqu'à concevoir que l'inertie exclut la conservation du mouvement circulaire comme tel, du moins Oresme comprend-il mieux que Buridan l'insuffisance de toute mécanique céleste qui ferait dépendre exclusivement d'un « premier élan » l'ensemble complexe des trajectoires constantes.

Comparant le système du monde à une horloge, il remarque, en effet, qu'en l'absence de toute « résistance » (analogue au balancier qui régularise le mouvement des aiguilles), la vitesse des sphères ne cesserait de s'accélérer, en sorte que, pour maintenir la vitesse des astres, l'horloger divin a dû calculer un système compliqué d'actions et de réactions [3].

ALBERT DE SAXE

Sous la régence de Charles V, qui prépare politiquement l'éphémère entr'acte d'une période prospère, l'Université de Paris, où brillent Buridan et Oresme, semble retrouver une partie du prestige international dont elle avait joui sous les rois capétiens. C'est elle qui impose peu à peu les doctrines dites « ockhamistes » aux Universités étrangères. En particulier, c'est à elle que les écoles allemandes doivent leur nouvelle orientation. Albert de Saxe et Marsile d'Inghen sont les plus célèbres artisans de cette transmission.

L'œuvre d'Albert de Saxe [4] est plus étendue qu'originale. Comme

(1) Là où Albert de Saxe parle de « gravité accidentelle », Oresme considère une qualité fluente supposée d'abord nulle et passant par des degrés continus d'accélération *(Ciel,* 66 v).

(2) « Cette impétuosité n'est pas proprement pesanteur ; car si un pertuis était d'ici jusqu'au centre de la terre et encore outre, et une chose pesante descendait par ce pertuis ou trou, quand elle viendrait au centre elle passerait outre et monterait par cette qualité accidentelle et acquise et puis redescendrait et irait et viendrait plusieurs fois en la manière que nous voyons d'une chose pesante qui pend par une longue corde et donc n'est-ce pas proprement pesanteur puisqu'elle fait monter en haut. » *(Ibid.,* 17 r.)

(3) *Ibid.,* 40 v.

(4) Connu sous divers noms (Albert de Helstedt ou de Ricmestorp, Albertutius ou Albert le Petit), Albert de Saxe étudie à Paris à partir de 1351, enseigne à la Faculté des Arts, est recteur en 1363, puis occupe la même fonction à l'Université de Vienne, fondée en 1365 par l'empereur Charles IV. Mort évêque de Halberstadt en 1390.

Bibliographie. — I. Œuvres. — *Quaestiones super artem veterem* (édit. Bologne, 1496) ; *Quaestiones super Analyt. post.* (édit. Venise, 1497), *Logica Albertuti* (édit. Venise, 1522), *Sophismata* (édit. Paris, 1489), *Tractatus obligationum* (édit. Lyon, 1498), *Quaest. super Phys.* (Padoue, 1493, Venise, 1504), *Quaest. in De coelo* (Pavie, 1481, Venise, 1492, etc.), *Quaest. in Dei generatione* (Venise, 1504, etc.). (L'ensemble des traités physiques se trouve dans *Quaestiones et decisiones,* recueil collectif, Paris, 1516-1518) ; *De quadratura circuli* (dans H. Suter, *Zeitschrift für Mathematik und Physik,* 1884), p. 81-101 ; *De proportionibus dyametri quadrati ad costam ejusdem* (édit. H. Suter), *ibid.,* 1887, p. 41-50. Encore inédits : les commentaires du Traité de la sphère de Sacrobosco, de *l'Éthique* et des *Économiques* d'Aristote.

II. Travaux. — J. Aschbach, *Geschichte der Wiener Universitaet,* 1865, p. 359 et suiv. ; P. Duhem, *Études sur Léonard de Vinci,* t. I, Paris, 1904, p. 319-345 ; t. II, Paris, 1909, p. 327-330 ; t. III, Paris, 1913, p. 302-324 ; *Système du monde,* t. IV, Paris, 1916, p. 151-157 ; A. Dyroff, *Ueber Albertus von Sachsen,* dans *Festgabe Baeumker,* 1913; G. Heidingsfelder, *Albertus von*

celles de Bradwardine, ses études mathématiques sur la *Quadrature du cercle* ont surtout l'intérêt de préparer le terrain pour l'analyse du continu et de l'incommensurable [1]. Sur le terrain logique, son application du syncatégorématique au problème de l'infini se situe dans les cadres de la réflexion nominaliste telle qu'on la trouvera pleinement élaborée au XVe siècle chez un Jean Mair [2]. Ses hypothèses physiques sont quelquefois curieuses, mais elles n'ont pas la précision de celles d'Oresme. Le seul domaine où sa réflexion personnelle ait peut-être apporté du nouveau est l'étude de la chute des corps ; sans choisir entre deux formules possibles, il envisage avec faveur celle qui proportionne la vitesse du grave au temps de la chute [3] et il distingue assez précisément le centre géométrique de la terre du centre mécanique des mouvements célestes [4]. En revanche, sur le plan philosophique, il ne semble pas qu'il ait mieux résolu que Buridan le problème de la liberté et du déterminisme [5].

Esprit clair et soucieux de confronter la théorie à l'expérience, Albert a surtout le mérite d'avoir fait des thèses maîtresses de la *via antiqua* un ensemble pédagogiquement adapté aux besoins des nouvelles écoles, singulièrement de cette Université de Vienne dont il fut le premier recteur.

MARSILE D'INGHEN

On peut porter un jugement analogue sur Marsile d'Inghen [6], fondateur de l'Université de Heidelberg, dont la vie se déroula en ces années dramatiques, où, s'ajoutant aux vieilles querelles doctrinales, le Grand Schisme et les conflits nationaux qu'il envenimait portaient de rudes atteintes à l'unité spirituelle de l'Occident chrétien.

Brillant élève de la rue du Fouarre, Marsile sera conduit par toute

Sachsen, dans *Beitraege zur Geschichte der Philosophie des Mitlelallers,* 1923 ; M. Jullien, *Un scolastique de la décadence, Albert de Saxe,* dans *Revue augustinienne,* 1910, p. 26-40.

(1) La distinction entre l'angle d'incidence et l'angle de contingence représente l'idée d'une différence infinitésimale entre les éléments ponctuels d'une droite et ceux d'une courbe. Il faudra attendre le calcul intégral pour opérer la réduction à l'unité et pour surmonter complètement le paradoxe des incommensurables (M. Cantor, *op. cit.,* II, 145).

(2) Cf. H. Élie, *Le Traité de l'infini de Jean Mair,* Paris, 1938, p. 209 et suiv. (avec en appendice des textes importants d'Albert de Saxe).

(3) P. Duhem, *Études,* t. III, p. 312.

(4) *Ibid.,* p. 23.

(5) G. Heidingsfelder, *Albertus von Sachsen,* p. 42 et suiv.

(6) Né vers 1340 aux environs de Nimègue, maître ès-arts à Paris en 1362, il commence ses études de théologie en 1366. Recteur en 1367 et en 1371, il est chargé en 1371 de défendre devant l'empereur les intérêts de la *natio anglicana* (devenue surtout *allenianica).* Après 1378, il prend le parti du pape romain Urbain VI et rompt avec Paris où Blanchard mène une lutte acharnée contre les urbanistes. Premier recteur de l'Université de Heidelberg, qu'il représente au couronnement de Boniface IX (1389). Bachelier en théologie (1393) ; maître en 1395, il meurt l'année suivante.

Bibliographie. — I. Œuvres. — *Quaest. in I Analyl.* (édit. Venise, 1516) ; *De suppositionibus* (incunable sans date, Cracovie, édit. Turin, 1792), *Parva logicalia* (édit. Vienne, 1512), *De generatione* (Venise, 1492, Strasbourg, 1501) ; *Super ocio libros Physicorum* (édit. Lyon, 1518). Commentaire des *Sentences* (Haguenau, 1497, Strasbourg, 1501). Encore manuscrits :les autres commentaires sur *l'Organon,* le *De sphoera,* le *De coelo* (Munich, CLM, 26.929), les *Parva naturalia* (Erfurt, eod. ampi, et Munich, CLM, 26.229), le *De sensu* (Sélestat, cod. 113), la *Métaphysique* (Vienne, cod. pai., 5297), *YÉthique* (Sélestat, cod. 113), la *Rhétorique* (en traduction hébraïque), des Commentaires sur saint Matthieu (cod. heid. 358), sur Daniel, une Lettre du 27 juillet 1378 écrite de Tivoli à l'Université de Paris (Bibl. Nat., cod. lat. 14.644), un Écrit justificatif sur la légitimité de l'élection d'Urbain VI (1391, publication partielle par H. Denifle-E. Chatelain, *op. cit.,* t. III, p. 587, publication complète dans E. Ritter, *Studien,* p. 199).

II. Travaux. — E. Ritter, *Studien zur Spaetscholastik I : Marsilius von Inghen und die ockhamislische Schule in Deutschland,* dans *Sitzungsberichte der Heidelberger Abademie, phil. hist. Klasse* Heidelberg, 1921 (Étude exhaustive, où l'on trouvera également la liste des manuscrits et des éditions).

une série d'événements dramatiques à faire de Heidelberg une sorte d'anti-Paris lorsque, presque quinquagénaire, il reprendra dans la nouvelle Université « urbaniste » ses études de théologie tristement interrompues. Mais sur le plan doctrinal, Heidelberg continue Paris. Répandus dans toute l'Allemagne (où la *via moderna* est dite parfois *via marsiliana),* les manuels de Marsile, inspirés de Pierre d'Espagne, d'Ockham et de Buridan, ont habilement codifié la logique « terministe » et on les utilisera encore au xvie siècle [1]. Ses œuvres physiques ont connu une extension plus vaste encore et il passe pour le médiateur le plus certain entre l'école parisienne et les grands Italiens de la Renaissance [2]. Enfin son commentaire de la *Métaphysique* et plus tard ses *Sentences* fournissent un bon exemple de l'enseignement ockhamiste à la fin du xive siècle.

A côté de l'évidence absolue, qui se limite à l'intuition de notre propre existence et aux principes formels, Marsile délimite le domaine d'une « évidence naturelle » qui suffit à l'homme de science [3,4]. Il semble même que, sans aller jusqu'à accepter de « colorer » aucun argument *a priori* [5], il tende à élargir notablement le domaine des probabilités ockhamistes. Bien qu'elle ne soit pas capable, comme le croient les « averroïstes », d'opposer à la foi une théologie naturelle de valeur démonstrative [6], cette forme inférieure d'évidence permet, en effet, d'inférer des données d'expériences sinon l'existence d'un créateur infini, du moins celle d'un premier moteur, cause finale et consciente de tout mouvement naturel [6,7].

Sauf sans doute en mathématiques, là où le savoir ne s'appuie pas sur la foi, l'erreur est toujours possible et le métaphysicien, qui se contente de « raisons plus probables », n'atteint pas au même degré d'évidence que le physicien [8]. Cette probabilité suffît pourtant à apporter *per modum scienlificum* d'utiles confirmations à la foi, sans que la théologie elle-même puisse prendre un caractère proprement scientifique [8,9]. Tout abstrait qu'il est, l'être du métaphysicien correspond effectivement à l'existence concrète des substances, et l'universel, banni comme *res* surajoutée aux existants, retrouve sa pleine valeur significative dès lors que toutes les puissances naturelles s'exercent selon une causalité réellement universelle [9].

(1) E. Ritter, *op. cit.,* p. 46, n. 1.

(2) *Ibid.,* p. 47.

(3) *Evidentia naturalis sufficit ad philosophum naturalem. (De generatione,* I, 2, 3, édit. Venise, 1500, fol. 4 v).

(4) Du moins est-ce à un païen *(gentilis)* qu'il prête la critique de saint Anselme. « Si le sujet est pris en *suppositio personalis,* un gentil dirait que la proposition est fausse, car à toute puissance, même divine, on peut en opposer une autre, imaginée plus forte. » *(I Sent.,* XLII, 3.)

(5) *Ibid.*

(6) Cf. *II Sent.,* I, 2. Pour parler ici avec E. Ritter *(op. cit., p.* 129) d'une rupture avec la « position essentiellement sceptique d'Ockham », il faudrait à la fois négliger la valeur positive du probable chez Ockham et le vocabulaire même de Marsile qui définit la « lumière naturelle » comme *notitia per se notorum principiorum probabiliorum quam suum oppositum. (I Sent.,* XII, 13.) Les formules de Marsile sur les idées (qui n'existent qu'*extrinsece et objectivaliter, I Sent.,* L, 1) n'impliquent ni référence augustinienne, ni même un « demi-thomisme ».

(7) Il dépasse toutefois celui qui peut s'atteindre dans les « sciences morales ». *(Met.,* II, 1, 2.)

(8) *I Sent.,* 2, 3. On notera que pour Marsile « l'amour de Dieu n'est pas une *praxis,* mais une part de la vie contemplative ». *(Ibid.,* 2, 5.)

(9) *Omnis potentia naturalis in quantum consideratur sub sola ratione potentiae, est universalium et non singularium... ut calefactivum individualiter quodlibet calefactibile natum est calefacere. (Met.,* I, 6, 2.) L'exemple montre bien que la différence avec Ockham est surtout verbale.

En physique, Marsile défend la théorie oresmienne de *Vintensio formae* [1] et représente graphiquement réchauffement d'un corps par une série de diagonales coupant le champ d'un angle droit[2]. Il sait distinguer comme Albert de Saxe le centre de gravité du monde et le centre géométrique de la terre, continuellement mouvant par suite des érosions et des déplacements d'océans [3]. A la différence d'Ockham qui admettait l'attraction à distance, il réduit le magnétisme à un mouvement circulaire de type cartésien [4] et ses théories astronomiques restent classiques parce qu'il se méfie des hypothèses de structure qui ne correspondent à aucune expérience possible [6].

§ 5. — De la « via moderna » à la « devotio moderna ».

CRITIQUE du JURIDISME

Ambitieux, habile à cumuler les bénéfices, Pierre d'AillY ' n'est ni un PhilosoPhe original, ni un maître de la vie intérieure. Dans sa leçon d'ouverture de 1375, beau morceau littéraire où sont successive-

(1) *I Sent.,* XLIII. 1, fol. 193.
(2) *De generatione,* II, 6, 1.
(3) *Abbrev. phys.,* édit. Venise, 1491, fol. 72 A.
(4) *Ibid.,* fol. 62.
(5) Parmi les autres Allemands rattachés à la *via moderna* il faut signaler Themo le Juif, de Münster, qui enseigne la physique à Paris au milieu du siècle. (P. Duhem, *Étude sur Léonard de Vinci,* t. I, Paris, 1904, p. 159-212 ; t. II, Paris, 1909, p. 367.) Henri de Hainbuch (ou de Langenstein), né en Hesse en 1325, qui enseigne à Paris jusqu'en 1383, émigre à Vienne où il est recteur en 1393 et où il meurt en 1397. (Comme Marsile d'Inghen, physicien à Paris il s'adonne plus tard à la théologie et à l'exégèse ; certaines de ses œuvres sont éditées avec celles de Gerson dans l'édition E. Du Pin de 1706 et dans l'édition de Cologne de 1483. Cf. O. Hartwig, *Leben und Schriften Henrichs von Langenstein,* 1858 et F.-W.-O. Roth, *Zur Bibliographie des Henricus Hembuche de lIassia, dictus de Langenstein,* dans *Beihefte zum Zenlralblatt für Bibliothekswesen,* I, 1889, p. 118. Son *Miroir de l'âme* a été publié par E. Mistiaen, *Mus. less.,* Bruges, 1924.) — Sur Henry de Oyta, westphalien qui enseigne également à Paris (après 1377) et termine sa carrière à Prague et à Vienne où il meurt en 1397, cf. P. Duhem, *Le système du monde,* t. IV, p. 132 et A. Lang, *Henrich von Oyta,* dans *Beitràge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* 1937. — A l'Université de Cologne, l'influence parisienne s'exerce par douze maîtres émigrés, dont Jean Brammard, d'Aix-la-Chapelle (qui avait lu les *Sentences* en 1380). Cf. B. Xiberta, *De Johanne Brammardo magistro Ordinis Carmelitorum,* dans^ *Annales ordinis carmel.,* 1926, p. 489-534.
(6) Pierre d'Ailly est né à Compiègne en 1350. Élève du collège de Navarre, puis procurateur de la « nation gauloise », il lit les *Sentences* en 1375. Docteur en théologie en 1380, il obtient du pape la destitution du chancelier Blanchard et dispute à Avignon en faveur de l'Immaculée-Conception. Chancelier de Notre-Dame en 1389, archidiacre de Cambrai, trésorier de la Sainte-Chapelle (1394), délégué du roi auprès de Benoît XIII. Nommé évêque du Puy en 1395, il cède la chancellerie à son élève Gerson, mais reste à Paris. L'année suivante il s'installe à l'évêché de Cambrai malgré l'opposition du duc de Bourgogne. Il y fait de nombreuses réformes, protège la fondation de Gérard Groote (congrégation de Windesheim). On verra ailleurs son rôle au concile de Constance *(Histoire de l'Église,* t. XIV). Cardinal en 1411, il meurt à Avignon en 1420, comme légat pontifical.
Bibliographie. — I. Œuvres. — Voir L. Salembier, *Petrus de Ailiaco,* Lille, 1886, p. XIII et suiv. Signalons seulement comme œuvres imprimées : *De anima,* 1372 (édit. de Bruxelles, s. d. probablement 1484, Paris, 1494, etc.), *Super Boetii De consolatione,* 1372 (édit. Paris, 1495), *Tractatus exponibilium,* 1372 (édit. Paris, 1494), Commentaire des *Météorologiques,* entre 1372 et 1395 (édit. Strasbourg 1504, plusieurs éditions de Leipzig, Vienne et Cracovie), Questions sur le *Sphaericum opusculum* de Holywood (édit. Paris, 1503, etc.) ; *Imago mundi* (édit. Louvain, 1481, édit. Buron-Maisonneuve, Paris, 1931) ; *De legibus et seclis contra superstitiosos astrónomos* (édit, dans Gerson, édit. E. du Pin, I, p. 778) ; *Super Calendarii correctione,* 1410 (édit, dans H. von der Hardt, *Concilium constantiniense,* III, 72) ; *De concordia aslronomicae veritatis cum theologia,* 1414 (édit. Venise, 1494) ; Questions sur les *Sentences,* 1375 et suiv. (édit. Bruxelles, 1478, etc.) ; *Ques tio vesp. : Utrum Petri ecclesia lege reguletur,* 1380 (édit, dans Gerson, édit, citée, I, p. 662) ; *De tribus suppositis in una natura (Ibid.,* I, p. 625) ; *Liber sacramentales* (édit. Louvain, 1481) ; *Tractatus et Sermones* de diverses dates (édit. Strasbourg, 1490) ; *Liber quaestionum in Haexame*ron(édit. Strasbourg, 1490) ; *Expositio super Cant, cant.,* avant 1378 (édit. Paris, 1483) ; *De quatuor gradibus scalae spiritualis, Compendium considerationis, De oratione dominica,* etc. (dans *Tractatus et sermones), La vie d'un tyran* (Paris, 1591). Le *Livre du rossignolet,* le *Jardin amoureux* sont encore inédits. Nous laissons ici de côté out ce qui concerne le concile de Constance (voir t. XIV).
IL Travaux. —A. Combes, *Études gersoniennes, l'authenticité de l'Annotation,* dans *Archives*

ment stigmatisés les abus de l'éloquence \ les subtilités de la logique, les curiosités des mathématiques à quoi il oppose la théologie comme seule maîtresse de sagesse, ses traits les plus acérés visent « les questions contentieuses chères à l'école politique des juristes »a.

Il ne s'agit pourtant pour Pierre d'Ailly ni d'opposer à la science de ce monde un idéal cistercien dont il est lui-même fort éloigné ;* ni moins encore de revenir aux impossibles positions d'un Pierre Damien4. Le grand danger, on le voit bien, c'est à ses yeux, plus encore qu'une préférence accordée aux enseignements païens ;* l'état d'esprit de ces « juristes » qui subvertissent tout ensemble la structure de l'Église et les bases mêmes de la foi en préférant leurs « droits » à l'intérêt commun du peuple chrétien et, ce qui est plus grave peut-être, en soumettant la liberté divine aux lois prétendues éternelles d'une trop prétentieuse « raison »6.

d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge, 1939, p. 291 et suiv. ; Id., *Sur les Lettres de consolation de N. de Clamanges à Pierre d'Ailly, ibid.,* 1942, p. 359 et suiv. ; H. Élie, *Le complexe significabile,* Paris, 1937, p. 65 et suiv. ; M. de Gandillac, *De l'usage et de la valeur des arguments probables dans les Questions du cardinal Pierre d'Ailly sur les Sentences,* dans *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge,* 1933, p. 43-91 ; G.-M. Manser, *Drei Zweifler am Kausalprinzip,* p. 293-300 (cf. *supra,* Bibliographie d'Ockhaml ; L. Salembier, *Petrus de Aillaco,* Lille, 1886 ; Id., *Le cardinal Pierre d'Ailly,* Tourcoing, 1932 (posthume) ; Id., *Les œuvres françaises de Pierre d'Ailly,* Arras, 1908 ; P. Tschackert, *Peter von Ailly,* Gotha, 1874 ; E. Vansteenberghe, Notice dans *Dictionnaire de spiritualité,* 1,1932, col. 256-260 ; P. Vignaux, *Luther commentateur des Sentences,* Paris, 1935, p. 79-81 et 98 et suiv.

(1) Il a écrit lui-même des harangues soignées. Celle qu'ii adresse à Clément VII en 1380 se termine par une référence assez inattendue à Pétrarque. *(Ut autem immortalis est veritas, teste Francisco poeta laureato, fictio et mendacium non durant,* Bibl. nat., Cod. lat. 3122, fol. 61 ; d'après P. Tschackert, *op. cit.,* Appendice 7, p. 24.)

(2) *Principium in Sent.,* Bruxelles, 1500.

(3) En matière spirituelle, P. d'Ailly est l'élève de Gerson, nullement son maître A. Combes, *Annotation,* p. 297 et suiv.). Ses œuvres religieuses ne sont guère que des . inflations à base surtout victorienne. La *Pileuse complainte de l'âme dévote,* publiée par L. Salembier comme un inédit *l'Œuvres françaises du cardinal Pierre d'Ailly,* Arras, 1907/ est un extrait de la *Mendicité spirituelle* de Gerson »cf. E. Vansteenberghe. *Quelques écrits de Gerson,* dans *Revue des sciences religieuses* de Strasbourg, 1933, p. 393 et suiv.).

(4) On a fait allusion plus haut à sa critique de Rimini. Pierre d'Ailly a traité très techniquement des *Insolubilia.* (Cf. H. Elie, *Complex, sign.,* p. 66 et suiv.) Il a commenté la *Sphère* d'Holywood et compilé dans son *Imago mundi* assez de textes géographiques pour qu'on ait voulu faire de lui l'inspirateur des grandes explorations du siècle suivant. (Cf. P. Guignebert, *De imagine mundi ceterisque Petri de Ailly geographicis opusculis,* Paris, 1902. Il est certain que Christophe Colomb a consulté un exemplaire de *VImago mundi* comme ou use d'un atlas classique ; il n'avait pas besoin de P. d'Ailly pour savoir que la terre était ronde, ce dont personne ne doutait depuis un bon millénaire ; le texte où P. d'Ailly remarque que «la mer est petite entre l'Espagne et les Indes orientales » se réfère à Aristote.) Ennemi de l'astrologie, il s'est essayé pourtant à des *Conjectures* qui ont eu la chance de tomber juste sur un seul point :des troubles politiques en 1789. *(Concordia astronomiae cum historica narratione,* LX, Bibi, de Cambrai, cod. 852, fol. 90 v.) Il s'est intéressé plus sérieusement à la réforme du calendrier, proposant un système presque aussi précis que sera le grégorien, mais sensiblement plus compliqué.

(5) « Les philosophes ont peu démontré de façon évidente ; ils ont affirmé beaucoup de choses sans grande preuve en admettant maintes opinions populaires... Avant qu'apparussent les grands philosophes, il y eut des patriarches et le culte de Dieu fut révélé aux hommes ; malgré cela, plus d'un philosophe refusa ce culte.» *(1 Sent.,*2, 2.) A la différence d'Ockham qui se veut aristotélicien, Pierre d'Ailly prend nettement position contre l'influence du Stagirite et semble faire écho aux attaques d'un Pétrarque : *In ejus doctrina nullae vel paucae sunt rationes evidenter demonstrativae... Ejus philosophia magis dici debet opinio quam scientia et ideo valde sunt reprehensibiles qui nimis tenaciter adhaerent auctoritati Aristotelis. (Ibid.,* 3, 3.) Il faut bien noter pourtant que, comme Ockham, Pierre d'Ailly croit restaurer le véritable aristotélisme en refusant le « réalisme » platonisant et que sa critique porte surtout sur les matières où Aristote s'oppose à la foi (nature de l'âme intellective, et « ce qui concerne les sectes et religions humaines», *De Anima,* VI). Pour lutter contre l'« averroïsme », il veut réduire la philosophie d'Aristote au plan de la « probabilité », ce qui permet de rejeter ce qui est contraire à la foi sans créer aucun conflit entre la raison et l'autorité et tout en conservant la valeur positive des points où cette probabilité peut renforcer la foi.

(6) « C'est le signe d'une grande ignorance scripturaire que de faire granile difficulté [à propos du texte de la *Sagesse : Quis tibi imputabit si perierint nationes quas tu fecisti* ?] comme font communément d'ignorants juristes *qui imaginent que Dieu est obligé par des lois créées.* » il *Sent.,* 12, 2.)

ÉVIDENCE ET RAISON

C est dans cette perspective qu il faut interpréter, croyons-nous, non seulement telles thèses ecclésiologiques qu'on ne doit pas séparer d'une certaine situation historique, mais aussi des formules épistémologiques dont on a souvent majoré le caractère révolutionnaire \

Quoi qu'on en ait dit, en effet, Pierre d'Ailly, qui se méfie de certaines tendances d'un Grégoire de Rimini, est loin de condamner radicalement l'usage théologique de la raison 2. Il refuse seulement de laisser confondre ce qu'il appelle la « lumière naturelle » (celle des évidences valables contre toute argumentation, même « insolente ») et cette « raison naturelle » qui se limite pour lui à un ensemble de conclusions « probables » ', de valeur plus ou moins grande selon qu'elles se situent plus ou moins près de ce « premier principe » qui s'impose comme on sait à la liberté même de Dieu :*

En face du *posse absolutum,* Pierre d'Ailly distingue nettement deux formes de « conditionnement » : l'ordre proprement « surnaturel » des vérités révélées et le « cours naturel des choses », c'est-à-dire l'ordre habituel des desseins divins tel qu'il s'offre à l'expérience 5. Assurément Dieu *aurait pu* instituer d'autres règles morales que celles du Décalogue 6. Il lui était également loisible de sauver l'homme sans infusion de charité surnaturelle Mais en ces matières, pour accepter la tradition, il nous suffit que Dieu, ayant décidé, nous ait révélé sa décision. Partout ailleurs il vaut mieux suivre la probabilité rationnelle et considérer, par exemple, les signes sacramentels comme des « conditions » plutôt que comme des « caractères » ou des « causes instrumentales » 8, tandis qu'il est plus raisonnable de croire à l'efficacité réelle des autres causes secondes, car c'est plus accorder, malgré l'apparence, à l'efficience divine •.

MÉTAPHYSIQUE ET THÉOLOGIE

Sous la seule réserve du miracle, Pierre d'Ailly admet avec Ockham que non seulement nous percevons le monde tel qu'il est10, mais qu'effectivement

(1) C'est faute d'avoir compris le sens du « probable » chez P. d'Ailly que P. Tschackert a fait du cardinal de Cambrai un timide « précurseur» de la Réforme, cependant que G.-M. Manser le chargeait du poids de toutes les hérésies philosophiques (scepticisme, sensualisme, kantisme, etc.) et que L. Salembier écrivait : *Quomodo jam vitare possit Petrus noster scepticismum Huetii et Malebranchii particularem, vel etiam universalem et transcendentalem alium Kantii, ego certe nullus video. [Petrus de Ailiaco,* p. 161.)

(2) « Ainsi apparaît le blasphème de certains prélats juristes, catholiques imprudent et de quelques autres qui croient inutile de discuter sur la Trinité, réputant suffisante la seule foi. Anathème à qui parle de la sorte. Je juge plus utile pour un évêque de raisonner sur ces questions que d'ergoter sur des vétilles temporelles et sur de vils litiges. » *[I Sent.,* 5, 3.)

(3) M. de Gandillac, *Arg. prob., passim.* L'essentiel de nos conclusions a été précieusement corroboré par P. Vignaux, *Luther commentateur des Sentences,* p. 9, n. 1, p. 75 et 84.

(4) *I Sent.,* I, 1.

(5) *Ibid.,* 12, 1.

(6) *Ibid.,* 14, 1.

(7) *Ibid.,* 9, 2.

(8) *IV Sent.,* 1, 1.

(9) Bien que les deux positions « puissent se démontrer », la thèse classique est « plus probable ». (Z *Sent.,* 13, 2.) C'est pourquoi, le cas du miracle mis à part, *plus jacit Deus faciendo aliquem effectum mediante causa secunda quam si faceret eumdem effectum se solo.(IV Sent.,* I, 1.) Position reprise par Gerson. *(Notulae,* dans A. Combes, *Gerson commentateur diomjsien,* Paris, 1940, p. 30 et 74 et suiv.)

(10) *I Sent.,* I, 1. (« Il est vrai que naturellement la connaissance intuitive ne peut exister sans l'existence de la chose qui est véritablement cause efficiente do cette connaissance de façon médiate ou immédiate. »)

« le feu brûle » et que « les arbres produisent d'eux-mêmes leurs fruits » [1]. Il reste que, fondées sur des concepts connotatifs communs au créateur et à la créature, les démonstrations naturelles de l'existence de Dieu n'atteignent qu'à une très haute probabilité, car elles supposent des hypothèses physiques « non évidentes » ou ne valant que dans une certaine économie, de caractère contingent. Il se peut donc qu'un « insolent » les conteste, soit en se référant au *posse absolutum* [2], soit en opposant aux théories aristotéliciennes d'autres conceptions physiques également ou plus valables [3]. Les arguments du *protervus* ne visent pourtant qu'à limiter la valeur « absolue » des preuves traditionnelles ; contradictoires entre eux, ils ne sauraient fonder une « vérité » philosophique opposée à la « vérité » théologique [4].

Ainsi réduites, les « prémisses rationnelles » de la foi ne sont pas si négligeables que certains l'ont cru et la théologie ne se réduit aucunement à l'exposé positif des décisions dogmatiques. Même lorsqu'il s'agit des attributs divins qui ne se déduisent pas directement du concept de « premier conservant », les données de la foi sont utilement corroborées par l'exercice de la *naturalis ratio.* Il est bien significatif que ce soit au premier chef le cas de la liberté divine elle-même [5].

JEAN GERSON

Beaucoup plus complexe que Pierre d'Ailly, Gerson [6], qui gon ¿lève et successeur à la chancellerie de Notre-Dame, appartient déjà par beaucoup d'aspects au siècle suivant, où se situent

(1) *Ibid.,* 13, 2. (Cf. *IV Sent.,* 1, 1 : * **J**'appelle cause efficiente seconde celle de la position de laquelle résulte un effet, non seulement parla volonté de Dieu, mais ex *natura rei. »)*

(2) ‹ Il est probable que Dieu *pourrait* faire une certaine multitude ou grandeur infinie en acte. » *(I Sent.,* 13, 3.) Hypothèse refusée par la plupart des ockhamistes et qui permet à l'insolent de mettre en question l'inférence d'un quelconque degré d'être à *Vimmensitas gradus primi.*

(3) « Un insolent pourrait dire qu'un moteur non mû actuellement n'est pas pour autant immobile... Il n'est pas évident que les causes ne puissent agir de façon circulaire... Beaucoup de mutations sont sauvées avec beaucoup d'apparence par les Modernes sans supposer aucune *novitas rei... » (Ibid.,* 3, 2-3.)

(4) Aussi bien, après avoir invoqué ces arguments au nom du *protervus,* Aiily conclut-il, comme Ockham, que la preuve la meilleure se tire de la « conservation » des existants actuels et qu'en vertu de principes « assez raisonnables », il est « suffisamment patent, bien que de façon non évidente, qu'il faut poser un premier conservant et, par conséquent, un premier efficient ». *(Ibid.,* 3, 3.)

(5) « Il est probable en raison naturelle que, quoi que fasse Dieu, il agit librement. La chose est claire, car le mode d'action le plus noble, entendons par intelligence et volonté, doit être attribué à Dieu. » *(Ibid.,* 13, 12.) Cf. dans le sermon *Videmus* de Gerson, esquisse d une théologie naturelle, l'important paragraphe sur la « franche Volonté » de Dieu, point essentiel où ont « failli Aristote et presque tous les philosophes ». (L. Mourin, *Six Sermons inédits,* p. 162.)

(6) Né le 14 décembre 1363 près de Rethel, aîné d'une famille modeste de douze enfants (deux de ses frères seront moines), Jean Charlier, dit de Gerson, étudie au collège de Navarre à partir de 1377. Licencié ès-arts en 1381, bachelier biblique en 1388, il lit les *Sentences* vers 1390 après avoir soutenu l'Immaculée-Conception contre le dominicain Jean de Monteson devant Clément VIL Docteur en 1393, il succède à Pierre d'Ailly comme chancelier de FUniversité en 1395. De 1396 à 1401, il fait plusieurs séjours à Bruges où il est doyen, mais sans rompre aucunement avec ses fonctions parisiennes. On verra ailleurs (t. XIV) son rôle en ce qui concerne le schisme et le concile de Constance. Il meurt à Lyon en 1429.

Bibliographie. — I. Œuvres. — Il ne saurait être question de reproduire ici le catalogue des œuvres figurant dans l'édition E. Du Pin, Anvers, 1706, qui est loin d'être complète et qui exigerait une refonte totale, ne fût-ce que parce qu'elle donne en latin de nombreux textes français (sur cette édition, voir A. Combes, *Gerson commentateur,* p. 5 et suiv., et *Critique de Ruysbroeck,* I, p. 105 et suiv.). L'édition de 1706 reproduit pour la plus grande partie les textes précédemment publiés sans les corriger sur les manuscrits. L'édition princeps est celle de Cologne, 1483 ; la première où soit tenté un classement logique des œuvres est celle de Strasbourg, 1488. Nous attendons de l'abbé A. Combes l'inventaire complet et la datation rigoureuse des œuvres gersoniennes.il a publié lui-même jusqu'ici les *Notulae super quedam verba Dionysisi De coelesti*

ses œuvres essentielles. Nous ne l'interrogerons ici que dans la mesure où il peut nous aider à conclure cette étude. Et, en attendant l'achèvement de la monumentale enquête entreprise par M. l'abbé Combes, nous ne retiendrons de cette grande figure que quelques traits significatifs.

On a parfois décrit la courbe spirituelle de Gerson comme une « fuite » dans la « mystique » d'un homme qui aurait été d'abord soit un « politique » [1] soit un « scolastique » de pure obédience ockhamiste [2]. En réalité et dès le début, le chancelier apparaît comme un conciliateur qui élargit singulièrement les cadres doctrinaux, logiques et théologiques, de la *via moderna.* Et, dès le début aussi, nous le savons soucieux de vie intérieure. Lorsque sa doctrine proprement mystique se précisera, en partie au contact de Ruysbroeck qui dès d'abord l'inquiète, mais surtout sous l'influence du pseudo-Aréopagite et de saint Bonaventure, jamais il ne consentira à couper la contemplation ni de la théologie ni plus généralement de la spéculation [3].

hierarchia (vers 1400) dans *Gerson comment.,* p. 183 et suiv. ; le sermon *A Deo exivit* (27 mars 1399), la première *Lettre* à Barthélemy Clantier (vers 1399), l'*Annotatio doctorum aliquorum* qui est un appendice à la *Mystica theologia* (1402 à 1408), la 41e considération de cette *Théol. myst.,* la deuxième *Lettre* à Clantier sur Ruysbroeck (1408), la 6e considération du *De probatione spirituum* (1415), le *Sermon* pour la Pentecôte (1416), la Lettre sur le *Devita Christi* d'Hubertin do Casale (1425), le *Tractatus 1 De canticorum originali ratione,* 1 (1423 à 1426), le *Tract. I De canticis* (1427), le *Livre sur les lectures du moine* (1426), les § 25 à 29 du *De concordia metaphysicae cum logica* (1426), les traités 7 et 9 du *Super Magnificat* (1429), *YAnagogicum de verbo Gloria in excelsis* (14°8), tous ces textes dans *VEssai sur la critique de Ruysbroeck,* I, p. 615 et suiv. ; E. Vansteenberghe, dans une série d'articles de la *Revue des sciences religieuses* de Strasbourg (1933 à 1936), en même temps qu'il rendait à Gerson la *Piteuse complainte* attribuée à Pierre d'Ailly, a publié des textes inédits : *Consultation* envoyée aux Chartreux de Bâle sur les formes de la dévotion populaire (1413), la *Lettre* au collège de Navarre (1400), trois *Règlements de vie* pour ses sœurs (1395 à 1401), un texte contre Raymond Lulle, l'original français du *Traité contre l'observation superstitieuse des jours,* des *Six maîtres qui parlent de tribulation,* du traité *Pour qu'on réfrène sa langue* et une *Méditation sur l'Ascension.* Il a de plus corrigé et complété le texte du *Traité* contre Nicolas Colne et du *Traité contre l'observation superstitieuse des jours* ; Ch. V. Langlois avait publié dans *Romania,X*918, la *Visio* contre Jean de Meung. Pierre Pascal a donné récemment dans un texte légèrement modernisé deux œuvres spirituelles de l'époque 1400 : la *Montagne de contemplation* et la *Mendicité spirituelle* (sous le titre trop ambitieux *d'initiation à la vie mystique,* Paris, 1934). Commençant une édition critique qui s'annonce volumineuse, L. Mourin a publié *Six sermons français inédits* (Paris, 1946) avec un important commentaire.

IL Travaux. — Comme prémisses à sa thèse, A. Combes a déjà donné sous le titre général d'*Études gersoniennes* une série de longs articles et de très copieux volumes qui renouvellent complètement le sujet : *L'authenticité gersonienne de TAnnotatio* (dans *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge,* 1939, p. 291 et suiv.) ; *Note sur les Sententiae magistri Johannis Gerson [Ibid.,* p. 365 et suiv.) ; *Jean Gerson, commentateur dionysien,* Paris, 1940 ; *Jean de Montreuil et le chancelier Gerson,* Paris, 1942 ; *Gerson et Pomerius [Archives d'histoire littéraire,* 1945, p. 395) ; *Gerson et la naissance de l'humanisme [Revue du moyen âge latin,* 1945, p. 259 à 284) ; *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson,* 2 vol. parus, Paris, 1945 et 1948, 4 autres vol. annoncés ; *Sur la date des Sermons universitaires pour le jeudi saint [Archives d'histoire littéraire,* 1946, p. 331 et suiv.). A ajouter : J. L. Connolly, *John Gerson Reformer and Mystic,* Louvain, 1928 ; W. Dress, *Die Théologie Gersons,* Gütersloh, 1931 ; J. Schwab, *Johannes Gerson,* Würzbourg, 1858 ; J. Stelzenberger, *Die Mystik des Johannes Gerson,* Collection des *Breslauer Sludien zur historischen Théologie,* X, Breslau, 1928 ; E. Vansteenberghe, *Quelques écrits de Jean Gerson,* dans *Revue des sciences religieuses,* 1933, p. 165-185, 394-424 ; 1934, p. 191-218, 370-345 ; 1935, p. 532-566 ; 1936, p. 33-46, 441-473.

(1) C'est ainsi que E. Ritter, sans nommer Gerson, réduit l'Université de Paris, après le départ forcé des Allemands (vers 1380), à l'influence exclusive de ce qu'il appelle *das politische Strebertum [Studien zur Spaetsscholastik,* t. I, p. 31). C'est méconnaître gravement les soucis essentiels du chancelier bien avant ses déceptions consécutives au concile de Constance.

(2) L'épistémologie des *Notulae* n'est pas rigoureusement ockhamiste. Il est exagéré pourtant de faire de Gerson un « péripatéticien » parce qu'il est, *comme Ockham,* « réaliste de la chose ». (A. Combes, *Gerson commentateur,* p. 449.) Le *De vita spirituali* indique nettement une volonté do conciliation (1398). Ockham d'ailleurs se voulait aristotélicien ; l'ennemi de Gerson, c'est surtout l'école des *formalizantes.*

(3) Les précisions chronologiques d'A. Combes et les premières publications de J. Mourin permettent de relier sans hiatus le mouvement doctrinal du xive siècle à la spiritualité dite nouvelle dont Gerson va léguer la tradition au xve siècle.

IILMA.yiSAlEEi^THÉOLOGii.

On a tenté d'opposer on ne sait quel puri-^anjsme gersonien aux prétendues hardiesses des humanistes parisiens. Sous le règne du pauvre Charles VI, quoi qu'en ait pensé tel érudit, le goût de la poésie latine n'était pas une nouveauté révolutionnaire. Il se peut que Gerson ait été plus sévère que le diplomate Jean de Montreuil[1] pour le *Roman de la Rose* qui est d'ailleurs à tant d'égards un produit de l'abstraction et de la symbolique médiévales et qui, écrit en langue vulgaire, ne saurait passer pour un témoignage de cicéronisme. Mais rien n'autorise à imaginer une polémique entre le chancelier de Notre-Dame et le secrétaire du roi, où le défenseur des poètes profanes s'opposerait au partisan des seules citations bibliques.

Gerson lui-même, dans des discours officiels, voire dans des sermons, cite souvent (comme le faisaient les médiévaux) Ovide, Stace et Térence. De son côté, Jean de Montreuil possède la solide culture chrétienne des humanistes de son temps[2]. Il y a mieux : des lettres de Jean de Montreuil, où le diplomate retrouve les thèmes les plus chers à Pétrarque, non pour critiquer le rigorisme théologique de Gerson, mais pour exhorter un futur cardinal de la sainte Église à préférer, comme le chancelier lui-même, la « sagesse » à la « science », pour stigmatiser le vain savoir de son correspondant et pour l'opposer à cet art chrétien de la *sermocinano* où Gerson est incomparable[3].

Telle que l'entend Gerson, la « théologie persuasive », qui constitue une part essentielle de la prédication[4], n'exclut aucunement les exercices poétiques où il prendra encore un innocent plaisir en un temps même où d'aucuns l'imaginent reclus dans une piété chagrine[5]. Mais, à l'inverse, les « humanistes » eux-mêmes savent rendre hommage, on l'a vu, à leurs maîtres universitaires. Un Clamanges, par exemple[6], qui défend l'éloquence française contre les injures d'outre-monts, sait bien que le « beau style » s'est toujours conjugué en France, dès le temps de saint Bernard, à la « ferveur religieuse »[7] et que l'éloquence est vaine, si elle ne se met d'abord au service de la vraie sagesse[8].

(1) Jean de Montreuil (1354-1418), secrétaire du roi, auteur du *De gestis et factis mirabilibus,* élève de l'humaniste Gontier Col. La perspective d'A. Thomas *(De Joannis de Monsteriolo vita et operibus,* Paris, 1883) et d'A. Coville *(Gontier ci Pierre Col et l'humanisme en France au temps de Charles VI,* Paris, 1934), étroitement tributaire de la thèse absurde de G. Voigt *(Die Wiederbelebung des klassiscken Altertums,* Berlin, 1859, 2e édit., 1881, II, VI, 6, p. 347 et suiv.), a été complètement bouleversée par la critique à la fois minutieuse et spirituelle d'A. Combes *(Jean de Montreuil et le chancelier Gerson).*

(2) S'il s'est trouvé en conflit avec Gerson, ce n'a pu être que sur le plan politique, le chancelier s'opposant à la soustractiou d'obédience et soutenant Benoît XIII le plus longtemps possible, tandis que le diplomate, impatienté par l'obstination du pape d'Avignon, propose hardiment que l'Eglise se confie au roi de France et se passe provisoirement de « vicaire ». (Cf. A. Combes, *Jean de Montreuil,* p. 446 et suiv.)

(3) Lettre à Guillaume Fillastre, doyen de Reims. (A. Combes, *ibid.,* p. 592 et suiv.)

(4) *Modus loquendi proprius. (Leet, super Marcum,* édit. E. Du Pin, IV, 214.)

(5) Par exemple dans la *Consolatio theologica* de 1418. (Cf. É. Gilson, *La philosophie au moyen âge,* p. 740-741.)

(6) Nicolas de Clamanges, appelé quelquefois Cíemengis, né en 1360, licencié ès-arts en 1380, puis bachelier en théologie, recteur de FUniversité en 1393, *scriptor* de Benoît XIII en 1397. Auteur de *Lettres* célèbres (Édit. J.-M. Lydius, *Opera omnia,* La Haye, 1613) et d'un *Tractatus de ruina et reparatione Ecclesiae* (édit. A. Coville, Paris, 1936).

(7) É. Gilson, *loc. cit.,* p. 750.

(8) Cf. le *Liber de studio theologico. (Ibid.,* p. 751.)

spirituelle

Il reste que Gerson, styliste de talent, a pour premier souci de se faire entendre de ses auditeurs. C est pourquoi, dès 1395, il adopte un mode homélitique inspiré des Pères 1, où le commentaire serré de la péricope évangélique s'oriente vers une leçon de piété, où deux impératifs reviennent comme un Leitmotiv : « Faites pénitence et croyez ! »2.

A chacun il parle pourtant la langue qui convient. Aux pieuses femmes il ne craint pas de décrire sévèrement les « clercs sans amour » qui « sont comme sel corrompu et sages affolés » 3. Devant ses pairs, les vocables savants et les définitions d'école sont loin de l'effrayer 4. S'adressant à des princes et les invitant « à la paix du royaume pour le bien de la sainte Église et de toute Chrétienté », il évoque le Cénacle en habitué des camps et des états-majors 5. Écrivant en 1400 de Bruges aux maîtres et aux étudiants du collège de Navarre à qui l'attachent tant de liens, il n'insiste pas seulement sur la discipline et les mœurs, mais sur l'exemple infiniment profitable des docteurs qui ont commenté complètement et sérieusement le livre des *Sentences*

Le ton peut différer selon les circonstances, le thème fondamental ne varie guère. A tous et à toutes, fût-ce à de simples campagnardes comme ses propres sœurs 7, Gerson ne souhaite rien de moins que de « participer aux noces de l'Agneau » 8. Mais, bien plutôt que sur le « vide » des Rhénans (qu'il connaît mal et tend à confondre avec les béghards), il met toujours l'accent sur la précieuse humilité d'une « âme mendiante » 9. Laissant à d'autres le soin de décrire les expériences « exceptionnelles », il a souci d'une « voie commune » accessible aux dévots de toute profession 10. Pour progresser à travers les trois degrés de l'échelle de contemplation (« humble pénitence », « secret lieu » et « forte persévérance ») 11, pour « quérir diligemment et ardemment » le « don de grâce »12,

(1) A. Combes, *Date des Sermons,* p. 338.

(2) *Ibid.,* p. 339 et 341.

(3) *Montagne,* VII (édit. P. Pascal, p. 48). Un sermon comme *Videmus* (vers 1402) montre pourtant le souci gersonien de lier une spiritualité accessible à un public mélangé, tout à la fois à une théologie naturelle (de plus en plus augiustinisante) et à la plus haute contemplation mystique. (L. Mourin, *Six Sermons,* p. 91.) Du reste, Gerson ne concède rien aux superstitions populaires et bien qu'il faille « penser en accord avec le petit peuple », il condamne les « chaînes de prières ». *(Consultation de* 1413 ; cf. E. Vansteenberghe, *Quelques écrits,* 1933, p. 165 et suiv.)

(4) *Tandem ex circumstantia temporis et auditorum qualilate inductus sum scholasticum morem gerere. (Si non laverò te,* édit. E. Du Pin, II, 507.)

(5) « Humilité fit les fosses profondes, Patience les murs et les créneaux compassa, Prudence la sage fit le guet, Providence l'avisée les garnisons... » *(Pax vobis,* III, 1211, d'après le texte français du Cod. 13.318, dans A. Combes, *Date des Sermons,* p. 387.)

(6) Lettre citée par E. Vansteenberghe, *art. cil.,* p. 422. (On remarquera que Gerson renvoie à saint Bonaventure, à saint Thomas, à Durand de Saint-Pourçain, à Henri de Gand, mais qu'il ne mentionne ni Ockham ni Duns Scot.) Cf. les thèmes des deux leçons *Centre la vaine curiosité* résumées dans É. Gilson, *op. cit.,* p. 715.

(7) E. Vansteenberghe, *Quelques écrits,* 1934, p. 191 et suiv.

(8) Lettre au chartreux Barthélemy Clanticr (dans A. Combes, *Essai sur la critique,* II, p. 33). Cf. le sermon *De nuptiis Christi el Ecclesiae,* E. Du Pin, Ii, p. 370.

(9) Cf. P. Pascal, Préface de l'édit, citée, p. 27 et suiv.

(10) « Ermitage et reclusage ne sont mie seulement ès bois et ès déserts, mais en tous lieux on les peut avoir et exercer... Aucuns sont en telle complexion que ...faut que toujours soient en labeur et occupés en la vie active, ...comme par le contraire aucuns sont déjà tels que la vie active leur est à grande charge... Néanmoins est toujours en une personne Marthe nécessaire avec Marie, et Marie avec Marthe, ce plus ce moins. » *(Montagne,* XVIII. p. 62-63.)

(11) *Ibid.,* XVI, p. 59.

(12) *Ibid.,* XXX, p. 80.

qu'ils se méfient avant tout des faux docteurs, de ceux qui prêchent une union où l'âme échapperait non seulement à sa condition voyageuse, mais à sa singularité de créature aimée et prédestinée !

LA CRITIQUE DE RUYSBROECK

C'est dans cette perspective « pratique »[1] qu'on doit envisager la réaction de Gerson devant le texte de Ruysbroeck qu'il lit sans doute vers 1398 chez les chartreux d'Hérinnes. Dionysien, le chancelier pense l'être aussi bien sinon mieux que personne. Mais, comme le montrent ses notes sur la *Hiérarchie céleste,* il interprète le *Corpus areopagiticum* en le purifiant de son néoplatonisme, et la « théologie mystique » est moins pour lui une mystérieuse initiation réservée à un petit groupe de privilégiés qu'une leçon offerte à tous les chrétiens au terme d'une prudente ascèse[2].

Si le doyen de Bruges veut bien reconnaître beaucoup de « hauts » et « salutaires » enseignements dans les deux premiers livres des *Noces spirituelles,* s'il y retrouve l'idée qu'il se fait lui-même de la « vie active » et d'une « vie affective » qui est plutôt « goût intime de la saveur » sentie que « ratiocination » et « raisonnement discursif »[3], la troisième partie, qui prétend pousser la « vie contemplative » jusqu'au voisinage de la « vision béatifique », lui apparaît immédiatement si « hérétique » qu'il conseille à son correspondant de « déchirer » les pages dangereuses[4].

On objectera peut-être que Ruysbroeck était un simple, qui écrivait dans le « ravissement ». Raison de plus pour se méfier. Et ici quelle surprise pour tels historiens que de trouver Gerson dans le camp des « grands maîtres parisiens » dont se méfiaient si fort les « pieux laïcs » et les « amis de Dieu » ! Le chancelier de Notre-Dame s'adresse volontiers aux simples ; il sait que leur foi et même leur piété peuvent l'emporter sur celles des docteurs. Mais il tient que la seule autorité valable est, en matière doctrinale, la *communis schola Theologorum s.* Même Cassien et saint Jean Climaque ont hasardé des opinions douteuses ou périlleuses ; *a fortiori* un prêtre brabançon qui a vécu au temps des béghards et qui, loin de se contenter de transcrire ses expériences, dogmatise orgueilleusement en des matières graves et délicates[6].

(1) Perspective particulièrement sensible, dans la deuxième partie de la *Mendicité spirituelle,* dont s'inspirera le *Rosetum* de Jean Monbaer (dit Jean de Bruxelles. Cf. P. Debongnie, *Jean Monbaer, abbé de Livry,* Louvain, 1928, p. 129 et suiv.). Le *Libellus spiritualis exercitii* de Thomas a Kempis appartiendra à la même tradition très caractéristique d'un temps où la mystique cesse d'être étroitement liée à la discipline monastique, mais où l'indifiérence eckhartienne aux circonstances temporelles fait place à une sorte de régulation pieuse de toutes les vies quotidiennes, dans l'esprit des béguinages.

(2) « [Beaucoup] voulaient voler avant qu'ils eussent ailes et batailler avec l'ennemi avant qu'ils eussent surmonté les autres plus petits adversaires : le monde et la chair. Si n'ai mie grande confiance qu'aucuns de notre temps quise portent pour ermites fassent guère de leur profit. » *(Montagne,* XVIII, 62.) Sur la « sapience et contemplation qu'enseigna saint Denis de France » et qui lui « fut révélée et déclarée par saint Paul », cf. *ibid.,* IV, 6.

(3) *Epist. I ad Barth. Clantier,* dans A. Combes, *op. cit.,* p. 616.

(4) *Ibid.,* p. 618.

(5) Il s'agit plutôt de la tradition théologique en général que de la Faculté de théologie de l'Université de Paris. (A. Combes, *ibid.,* p. 425.)

(6) En réalité Gerson a lu sans bienveillance le texte des *Noces.* Il a séparé certaines formulide leur contexte. Il a transposé en termes d'intelligence ce qui ne valait pour Ruysbroeck qu'au niveau du nveutza paulinien. Au lieu de l'original, ce qu'il pourfend surtout, c'est un résumé ten-

LA « DEVOTIO MODERNA »

A ce dernier tournant du moyen âge où nous abandonnons notre étude, Gerson n'est pas encore en possession de tous ses moyens. Des conférences sur la *Vie spirituelle* à la première rédaction de la *Théologie mystique,* l'élaboration a déjà nettement progressé, mais les plus grandes œuvres du chancelier appartiennent à une autre période. Dans ce milieu flamand et néerlandais, où va naître dès le début du siècle l'*Imitation,* l'influence de Gerson et celle de Ruysbroeck se combineront chez les frères de la Vie commune dans une forme de spiritualité qui recueillera le meilleur héritage du xive siècle. Gérard Groote [1] a pu être, à Grœnendael, le disciple enthousiaste de celui que Gerson a tout d'abord si malmené ; il reste qu'à beaucoup d'égards les deux hommes sont proches l'un de l'autre, et par leur souci de réconcilier la *via moderna* et le thomisme, et par leur ambition essentiellement pratique et pédagogique, l'enseignement des simples n'excluant ni le goût des belles copies (et plus tard des éditions précieuses), ni la culture des lettres profanes et sacrées, ni le respect du magistère traditionnel. En ce sens, et bien que leur œuvre n'ait assurément point l'éclat des grandes synthèses théologiques, mystiques et philosophiques des siècles précédents, il nous semble que les fondateurs de la *devotio moderna* avaient recueilli en cet automne médiéval quelques éléments essentiels des « siècles d'or ». Tandis que les Universités s'abandonnent à la plus sèche scolastique, à Deventer, plusieurs générations de bons précepteurs, tout en insistant sur la piété pratique et sur la lecture méditée de l'Écriture, transmettront à un Nicolas de Cues *la tradition d'Eckhart et celle des Chartrains, à un Érasme le meilleur* héritage de Pétrarque. Tout en faisant aux Victorins, à saint Bonaventure et au docteur angélique lui-même une place essentielle dans leur enseignement passablement éclectique, ils sauront maintenir quelques-uns des apports les moins contestables de la « révolution » ockhamiste.

dancieux que Bossuet lui empruntera sans en vérifier la valeur *(Instr, sur les états d'oraison,* Paris, 1697). Quelle qu'ait été l'influence de Ruysbroeck sur Harphius, sur Nicolas de Cues et partiellement sur Denis le Chartreux, c'est l'attitude plus prudente de Gerson qui, tout au moins jusqu'aux grands Espagnols, s'imposera à la spiritualité occidentale. Dans l'édition du pseudo-Denis par H. Harphius (1586), les censeurs feront remplacer *superessentialis* par *supereminens.*

(1) Geert Groote, né à Deventer en 1340, maître ès-arts à Paris, organisateur avec Florent Radevijns de Leerdam d'une communauté de copistes à Deventer. Après sa mort (1384) Radewijns organisa l'association des frères de la Vie commune et la congrégation de Windesheim (approuvée par Boniface IX en 1395), rattachée comme Grœnendael aux chanoines réguliers de saint Augustin. On sait l'influence de Ruysbroeck sur Groote qui dès 1383 signale à Grœnendael certaines critiques adressées à *VOrnatus* (en particulier par Henri de Langenstein. Cf. A. Combes, *Jean Gerson commentateur,* p. 405 et suiv.).

Bibliographie. — VV. Mulder, *Gerardi Magni Epistolae,* Anvers, 1933 ; Thomas a Kempis, *Vita Gerardi Magni,* dans *Opera omnia,* Cologne, 1759.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE, par F. VAN STEENBERGHEN - - - 5

LIVRE PREMIER. — De Jean Scot Érigène au siècle des Universités.

CHAPITRE PREMIER. — LA SYNTHÈSE DE JEAN SCOT ÉRIGÈNE, par A. FOREST..... 9

§ 1. — La connaissance..... 10
Lee trois genres de connaissance, 10. La raison et l'autorité, 11. La connaissance sensible, 12. Caractère général de la connaissance, 12.

§ 2. — Dieu et la création..... 13
La théologie négative, 13. La théologie positive, 14. Caractère général de la connaissance de Dieu, 14. Les causes primordiales, 15. L'exemplarisme, 16. Rapport des volontés et de l'essence de Dieu, 17. Les théophanies, 19. La nature humaine, 20. Tout a été créé en l'homme, 21.

§ 3. — Le retour à Dieu..... 23
Substitution, formation et conversion, 23. ' Datum et donum . 24. La déification, 24. Le salut universel. 25. La prédestination, 26.

I 4. — L'esprit de l'érigénisme..... 26
L'intellectualisme, 26. Érigène est-il moniste f 27. Esprit antique et esprit chrétien, 28. Diffusion de la doctrine, 30.

CHAPITRE II. — DES ORIGINES DE LA DIALECTIQUE A SAINT ANSELME, par A. FOREST..... 31

§ 1. — Humanisme et dialectique..... 32
Signification de la dialectique, 32. Héric d'Auxerre, 33. Rémi d'Auxerre, 33. Gerbert d'Aurillae. L'humaniste, 34. Le savant, 34. Le philosophe, 35. Le théologien, 36. Abbon de Fleury, 36. Jean de Fécamp, 37.

§ 2. — Dialectique et dogme..... 37
Bérenger, 37. Lanfranc, 39. Odon de Tournai, 39. Roscelin, 40. Saint Pierre Damien. La perfection monastique, 42. Science et sagesse, 42. La volonté divine, 43. Otloh de Saint-Emmeram, 45. Manegold de Lautenbach, 45. Pour et contre la dialectique, 47.

CHAPITRE III. — LA DOCTRINE DE SAINT-ANSELME, par A. FOREST..... 49

§ 1. — La méthode..... 59
Caractère général de l'œuvre, 50. La raison et la foi, 51. La doctrine et la vie spirituelle, 52.

§2. — L'idée de Dieu..... 59
La preuve de Dieu dans le Monologion, 53. En quel sens Dieu est partout et toujours, 54. L'exemplarisme, 55. L'argument du Proslogion, 56. De la vérité, 57.

§ 3. — La dialectique et les dogmes..... 58
La Trinité, 58. L'Incarnation, 59. La Rédemption, 60.

§4. — La vie spirituelle..... 61
Le libre arbitre, 61. La volonté morale, 62. La grâce et le libre arbitre, 63.

§ 5, — L'esprit de la doctrine..... 64
La théologie, 64. L'expérience chrétienne, 65.

§ 6. — Le traité « De unitate divinae essentiae »..... 66
Les formes, 66. Les idées, 67. Le problème de l'attribution du traité, 67.

CHAPITRE IV. — LES DOCTRINES DANS LES ÉCOLES URBAINES DU XIIe SIÈCLE, par A. FOREST..... 69

j 1, — La renaissance du XIIe siècle..... 69
Le renouvellement de la culture, 69. Les écoles urbaines. 70. Les programmes de l'enseignement, 70.

§ 2. — Guillaume de Champeaux..... 71
Doctrine des universaux, 71. Doctrines théologiques, 73.

§ 3. — L'école de Chartres..... 73
L'enseignement dans l'école de Chartres, 73. Doctrine de Bernard de Chartres, 75. Thierry de Chartres. L'exemplarisine, 76. Dieu, a forma essendi » des créatures, 77. Bernard de Tours. La cosmogonie, 78. Clarembaud d'Arras. Le réalisme, 79. Guillaume de Conches. L'utilisation de la pensée antique, 80.

§ 4. — Gilbert de la Porrée..... 81
L'essence divine, 81. Le bien et l'être, 82. Les universaux, 84. La participation, 85.

§ 5. ⊢ Jean de Salisbury et les adversaires du réalisme..... 85
Méthode de la connaissance, 85. Critique des corniflciens, 87. Les universaux, 88. Philosophie politique, 89. L'esprit de la doctrine, 91. Adélard de Bath, 91. Gautier de Mortagne et Joecelin de .Boissons. 92.

§ 6. — Pierre Abélard..... 93
Les universaux, 93. L'intelligence de la foi, 96. Méthode de la théologie, 98. Les doctrines théologiques, 99. Valeur de la philosophie ancienne, 101. La moralité, 103. La personnalité d'Abélard, 104.

§ 7. — Dominique Gundisalvi.....105
Divisions de la philosophie, 105. Doctrine de l'unité, 107. Doctrine de l'âme, 107. La connaissance humaine, 108.

CHAPITRE V. — LES DOCTRINES DANS LES ÉCOLES MONASTIQUES DU XIIe SIÈCLE, par A. FOREST.....III

§ 1. ⊢—L'école de Saint-Victor.....112
Hugues de Saint-Victor. La raison et la révélation, 113. La philosophie. 114. L'Écriture Sainte, 115. La contemplation, 116. Les sacrements, 117. La vie spirituelle, 117. Richard de Saint-Victor. La méthode de la théologie, 118. La contemplation, 119. La théologie trinitaire, 121. Gautier et Godefroy de Saint-Victor. L'œuvre critique de Gautier de Saint-Victor, 122. La philosophie selon Godefroy de Saint-Victor, 123.

§ 2. — Saint Bernard.....124
Valeur de la connaissance, 124. Les étapes de la connaissance, 125. Nature et progrès de l'amour, 126. La conquête de la liberté, 128. La réforme intérieure, 130.

§ 3. — Le développement de la spiritualité monastique..... 131
La tradition clunisienne. Pierre le Vénérable, 131. Pierre de Celle, 132. Guillaume de Saint-Thierry. Les étapes de la vie spirituelle, 133. Les degrés de l'amour, 135. Connaissance et amour, 136. Aelred de Rielvaux. L'amitié spirituelle, 136. La charité, 137. Gilbert d'Hoilande, 138. Isaac de Stella. La preuve de Dieu, 138. La connaissance, 139. Alcher de Clairvaux. La nature de l'âme, 139. La spiritualité des Chartreux, 140. La spiritualité des Prémontrés, 141. Joachim de Flore, 142.

§ 4. — Alain de Lille..... 142
La théologie, 142. La cosmologie, 143. L'œuvre apologétique, 144. L'œuvre poétique, 145.

CHAPITRE VI. — LA THÉOLOGIE DES SOMMES ET DES SENTENCES, par A. FOREST..... 147

§ 1. — La spéculation théologique..... 147
Les origines de la théologie, 147. La notion de théologie, 150. Les livres des Sentences, 150. Les Sommes, 151. La quaestio, 152.

§ 2. — Les maîtres du début du siècle..... 152
Hildebert de Lavardin, 152. Rupert de Deutz, 153. Honorius d'Autun. La méthode théologique, 153. Dieu et la nature, 154. La liberté humaine, 155. Anselme de Laon. La méthode théologique, 155. La nature humaine, 156.

§ 3. — Les débats théologiques dans la deuxième partie du XIIe siècle..... 157
Pierre Lombard et ses disciples. Caractère général de l'œuvre de Pierre Lombard, 157. Signification doctrinale, 158. Les critiques de Pierre Lombard, 160. Pierre le Mangeur. 160. Pierre de Poitiers, 160. L'école d'Abélard. Les premiers témoins du mouvement abélardien, 161. Les Sententiae parisienses, 162. L'Ysagoge in theologiam. 162. Influence de Gilbert de la Porrée, 163. Les sententiae divinitatis, 164. La Somme des Sentences. Le problème critique, 164. Signification doctrinale, 165. Théologiens et canonistes. Les collections canoniques antérieures à Gratien, 166. Le décret de Gratien, 166. Les commentateurs de Gratien, 167. Robert de Melun. Caractère général de la théologie, 167. Aspects de la doctrine, 168. Les maîtres de la fin du siècle. Nicolas d'Amiens, 170. Pierre le Chantre, 170. Simon de Tournai, 171.

§ 4. — Conclusion. Les leçons spirituelles au XIIe siècle..... 172
La civilisation et l'esprit chrétien, 172. Valeur de la connaissance, 173. L'un et l'être, 174. La vie spirituelle, 175.

LIVRE II. — Le XIIIe siècle.

CHAPITRE PREMIER. — ORIENTATION, par F. VAN STEENBERGHEN 179

§ 1. — Les principaux centres d'études supérieures..... 179
Concentration des foyers d'étude, 179. Tolède, 179. Naples, 180. La curie pontificale, 181. Oxford, 181. Paris, 181. Autres centres d'étude, 182.

§ 2. — Les facteurs nouveaux de l'expansion scientifique 182
Un tournant de l'histoire, 182. La littérature scientifique nouvelle, 182. Aristote, 183. Le platonisme, 183. La littérature arabe, 184. Résultat global, 184. Traductions du XIIIe siècle, 184. Guillaume de Moerbeke, 185. Influence de la littérature païenne, 186. Rôle de l'Université de Paris, 186. Les ordres mendiants, 186.

§ 3. — Plan de l'exposé..... 187

CHAPITRE II. — LE MOUVEMENT DOCTRINAL A PARIS DE 1200 A 1250, par F. VAN STEENBERGHEN.....189

§ 1. — État des études vers 1200..... 189
Atmosphère, 189. Chez les artiens, 189. Chez les théologiens, 190. Conclusions, 190.

§ 2. — Interventions ecclésiastiques.....191
Entrée d'Aristote, 191. Le concile de Paris (1210), 191. Le statut de 1215, 192. Rôle de la Faculté de théologie, 193. Conséquences des interdictions, 194. Première intervention de Grégoire IX, 194. Nouvelles interventions de Grégoire IX, 195.

§ 3. — Le mouvement philosophique de 1200 à 1250 196
Débuts obscurs, 196. Influence d'Avicenne, 196. Un témoin intéressant, 197. Travaux de logique, 198. Travaux sur l'Éthique, 200. Les Quaestiones de Roger Bacon, 200. La philosophie chez les théologiens, 201. L'aristotélisme éclectique, 204.

§ 4. — Le mouvement théologique de 1200 à 1250 206
Deux orientations divergentes, 206. La littérature théologique, 206. Le problème théologique, 208.

CHAPITRE III. — LE MOUVEMENT DOCTRINAL A OXFORD DE 1200 A 1250, par F. VAN STEENBERGHEN.....209

§ 1. — L'œuvre de Robert Grosseteste..... 209
Sa carrière, 209. Le théologien, 209. Le philosophe et le savant, 210.

§ 2. — Autour de Robert Grosseteste..... 212
Le mouvement philosophique, 213. Le mouvement théologique, 214.

CHAPITRE IV. — LES GRANDES ^SYNTHÈSES DOCTRINALES DE 1250 A 1277, par F. VAN STEENBERGHEN.....217

§ 1. — Saint Bonaventure.....218
Sa carrière, 218. Ses écrits, 219. L'intuition fondamentale, 219. L'idéal franciscain, 221. De reductione artium ad theologiam, 222. Itinerarium mentis in Deum, 223. Collationes de Donis Spiritus sancti, 223. Collationes in Hexaemeron, 223. Nature et méthode de la philosophie, 224. Valeur, 225. Limites et faiblesses, 225. Attitude du philosophe chrétien, 227. Saint Bonaventure et l'aristotélisme, 228. La philosophie de saint Bonaventure, 230. Aristotélisme néoplatonisant, 231. Conclusion, 233. La théologie. Natine et méthode, 234. Écrits théologiques, 235. Doctrines principales, 235.

§ 2. — Saint Albert le Grand..... 236
Sa carrière, 236. Ses écrits, 237. Lecteur à Cologne, 238. Protestation significative, 238. La chronologie des paraphrases, 239. Le péril de la science païenne, 240. A la cour d'Alexandre IV, 242. L'intuition fondamentale, 243. La réalisation, 244. Aristotélisme néoplatonisant, 245. Conséquences historiques, 246.

§ 3. — Saint Thomas d'Aquin..... 246
Sa carrière, 246. Ses écrits, 249. La vocation du sage, 252. L'intuition fondamentale, 252. La réalisation, 253. Les sources de sa philosophie, 256. La synthèse, 258. Positions essentielles, 259. La science sacrée, 261. Théologie fondamentale et apologétique, 262. Exégèse, 263. Patrologie, 264. Théologie spéculative, 265.

§ 4. — Siger de Brabant.....265
Sa carrière, 265. Ses écrits, 268. Genèse historique de l'aristotélisme hétérodoxe, 270. L'idéal philosophique, 272. Doctrines essentielles, 273. La philosophie et la foi, 275. Les sources, 277. Aristotélisme hétérodoxe ou averroïsme ? 279. L'éloge de Dante, 283. Conclusion, 284.

CHAPITRE V. — AUTOUR DE LA CONDAMNATION DE 1277, par F. VAN STEENBERGHEN 287

§ 1. — Naissance des écoles 287
Les artiens de Paris, 287. Les artiens d'Oxford, 289. La Summa philosophiae, 289. Théologiens de Paris, 289. Théologiens d'Oxford, 291. Roger Bacon, 292. Premiers disciples d'Albert le Grand, 295. Les forces en présence, 295. Le néo-augustinisme, 296. Premiers conflits, 301.

§ 2. — La condamnation du 7 mars 1277 302
Le décret épiscopal, 302. La portée profonde du décret, 303. Conséquences du décret, 304. Condamnations à Oxford, 305.

§ 3. — Le mouvement doctrinal après 1277 305
Orientation, 305. L'école franciscaine de Paris, 306. Pierre-Jean Olieu, 307. L'école franciscaine d'Oxford, 308. Henri de Gand, 308. L'école dominicaine, 309. Dans le rayonnement de Thomas d'Aquin, 311. Gilles de Rome, 311. Godefroy de Fontaines, 312. Pierre d'Auvergne, 313. Henri Bate de Malines, 313. Raymond Lulle, 314. Le problème théologique, 317.

§ 4. — Le développement de l'astronomie au XIIIe siècle 318
Le mouvement scientifique, 318. La querelle des deux astronomies, 319. L'astronomie des séculiers, 320. L'astronomie des dominicains, 321. L'astronomie des franciscains, 321.

CHAPITRE VI. — BILAN DU XIIIe SIÈCLE, par F. VAN STEENBERGHEN 323
L'emprise de la philosophie, 323. Croissance de la théologie, 323. L'exil des belles-lettres, 324. L'avènement des écoles, 325. Le siècle de saint Thomas, 327.

LIVRE III. — Le XIVe sède.

CHAPITRE PREMIER. — DUNS SCOT ET LA VIA ANTIQUA, par M. de GANDILLAC 331

§ 1. — Figure du nouveau siècle 331
Esquisse chronologique, 331. Le siècle des ruptures, 332. La montée des périls, 333. Les continuités historiques, 334. L'actif du bilan, 335.

§ 2. — Les bases du scotisme 336
Figure de Duns Scot, 336. Scotisme et phénoménologie, 337. La distinction formelle, 338. « Negotiatio » et « fundamentum », 339. Réalité de l'universel, 339. L'activité de l'esprit et la synergie causale, 341. L'induction, 342.

§ 3. — La morale et la politique scotistes 343
Intelligence et volonté, 343. Loi naturelle et précepte positif, 344. Loi naturelle et contrat social, 345. L'économie du péché, 348.

§ 4. — Métaphysique et théologie scotistes 348
L'objet de la métaphysique, 348. La foi et l'intelligence, 349. Les transcendentaux, 350. Le « Primum transcendens », 351. Passions et perfections, 351. Les voies métaphysiques, 353. Les noms divins, 354. Les deux théologies, 355. Primauté de la « Praxis », 356. Volonté divine et création, 357. Les idées divines, 358. Justice et prédestination, 359. La synthèse séraphique, 360.

§ 5. — Aspects de la « via antiqua » 362
Thomistes, scotistes et indépendants, 362. Du côté des thomistes, 362. Dominicains français, 363. Dominicains italiens, allemands et anglais, 365. Augustins, carmes et bénédictins, 365. Du côté des

scotistes : François de Meyronnes, 367. Bassoles et Marchia, 368. Bradwardine, 368. Durand de Saint-Pourçain, 369. Intention et relation, 370. Le réalisme de Durand, 371. Pierre d'Auriole, 372. Le concept, 373. Auriole et Avicenne, 374. Le réalisme d'Auriole, 375.

CHAPITRE II. — ECKHART ET SES DISCIPLES, par M. de GANDILLAC 377

§ 1. — Maître Eckhart 377
Esquisse biographique, 377. Thomisme et Eckhartisme, 378. Être et intelligence, 380. Dieu et Déité, 381. La création, 382. Le péché et le temps, 383. La vraie pauvreté, 384. L'amitié divine, 385.

§ 2. — Aspects de la mystique rhénane 386
Les amis de Dieu, 386. Jean Tauler, 387. Les trois voies, 387. De l'angoisse à l'extase, 388. Henri Seuse, 389. Prudence théologique, 391. Poésie et mystique, 392. L'anonyme de Francfort, 393. La vraie passivité, 394. L'Imitation de Jésus, 394. Jean de Ruysbrceck, 395. L'eckhartisme de Ruysbroeck, 396. L'erreur des Béghards, 397. La liberté et le temps, 397.

CHAPITRE III. — PÉTRARQUE ET SES ENNEMIS PADOUANS, par M. de GANDILLAC 399

§ 1. — Pétrarque et l'humanisme augustinien 399
Situation et signification de Pétrarque, 399. Vie et œuvre de Pétrarque, 401. La papauté et l'empire romain, 401. L'appel de la perfection, 403. L'ascension du Ventoux, 404. Le « Secretum », 404. Les « remèdes », 405. L'invasion dialectique, 406. Le mensonge padouan, 407.

§ 2. — Aspects de l'averroisme 408
L'héritage d'Averroès, 408. Le dualisme de Dante, 408. La « donna gentile », 409. L'empereur et le philosophe, 409. La monarchie universelle, 410. De Dante à Pétrarque, 411. L' « averroïsme chrétien », 412. Jean de Jandun, 413. Le « Defensor pacis », 414. L'État totalitaire, 416.

CHAPITRE IV. — OCKHAM ET LA « VIA MODERNA », par M. de GANDILLAC 417

§ 1. — Les bases de l'ockhamisme 417
Esquisse biographique, 417. Les principes fondamentaux, 418. Logique et théologie, 419. L'art de raisonner, 420. L'intuition intellective, 421. Mot et concept, 422. La « suppositio » et la « res », 423. Le sujet réel et ses propriétés, 424. La connaissance de l'universel, 426. Absurdités du réalisme, 427. Relation et réalité, 428. Valeur de la science, 430.

§ 2. — La morale et la politique ockhamistes 432
Nature et liberté, 432. Bien et raison, 433. Volonté droite et droite raison, 434. Droit naturel et droit positif, 435. Autorité et liberté, 437.

§ 3. — La métaphysique et la théologie ockhamistes 438
L'intuition intellective du singulier, 438. L'être et les transcendentaux, 439. Limites de la théologie « naturelle », 440. Limites de la théologie comme science du révélé, 442. Ockham et Duns Scot, 442. L'épreuve d'un « cas-limite », 443. La théologie effective du « voyageur », 444. Perfections et idées divines, 445. Mérite et justification, 446. La critique de Pierre d'Auriole, 446. Le« cas-limite» du salut « naturel », 447. Grâce et nature, 447. Raison et prédestination, 448.

§ 4. — Aspects de la « via moderna » 449
Complexités de la « via moderna », 449. Adam Woodham, 450.

Robert Holkot, 451. Grégoire de Rimini, 452. Théorie prélu-thérienne de la justification, 453. Nicolas d'Autrecourt, 454. Jean de Mirecourt, 456. Jean Buridan, 457. Nicolas Oresme, 459. Le mouvement et le repos, 460. La mesure des qualités, 461. L'horloge cosmique, 462. Albert de Saxe, 462. Marsile d'Inghen, 463.

§5. — De la « via moderna » à la « devotio moderna >> 465

Pierre d'Ailly et la critique du juridisme, 465. Évidence et raison, 467. Métaphysique et théologie, 467. Jean Gerson, 468. Humanisme et théologie persuasive, 470. Écriture et vie spirituelle, 471. La critique de Ruysbroeck, 472. La « devotio moderna », 473.

Imprimé en France par l'imprimerie André Brulliard, Saint-Dizier (Haute-Marne).
Numéro d'impression : 1951-76. — Dépôt légal : N° 1242.